19588.
B. III. n.
α'
8

Wilhelm von Humboldt's

gesammelte Werke.

Erster Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1841.

Coburger Landes-Bücherei

Vorwort.

Die gesammelten Schriften meines Bruders, Wilhelm von Humboldt, deren erste Theile mir noch die Freude geworden ist dem vaterländischen Publikum zu übergeben, enthalten, neben grösseren, einzeln erschienenen Werken, diejenigen Aufsätze und Abhandlungen, welche in mehreren Zeitschriften zerstreut geblieben waren. Ich hatte den sehnlichsten Wunsch, diese Aufsätze bei dem Leben des Verfassers und unter seiner leitenden Mitwirkung zu sammeln; aber ein nicht zu unterdrückendes Streben nach Gediegenheit und Vollendung, wie die Strenge, mit der hochbegabte Geister ihre eigenen Schöpfungen beurtheilen, vereitelten diese Hoffnung. Nur das Gedicht Roma, das ich auf eigenen Antrieb im Jahre 1806, als Manuscript für Freunde, herausgab, wurde zum zweiten Male im Jahre 1824 gedruckt. Die hier gesammelten Fragmente umfassen einen weiten Ideenkreis, philosophische Erörterungen, wie sie in den ver-

schiedensten Zeitepochen und unter den wechselnden Eindrücken grosser Ereignisse des Völkerlebens erzeugt wurden. Sie offenbaren uns den Menschen in dem ganzen Reichthum seines herrlichen Gemüthes und seiner Seelenkraft, den Politiker, gleichzeitig gestärkt, in seiner freien Sinnesart, durch eine tiefe Kenntniss des Alterthums von Hellas, Latium und Indien, wie durch ein ernstes Eindringen in den Zusammenhang der neuesten Weltbegebenheiten.

Die litterarische Anordnung des Ganzen ist nicht in chronologischer Folge, sondern nach einer gewissen Gleichartigkeit des Stoffes geschehen. An die Gleichartigkeit der Behandlungsweise des Stoffes brauche ich nicht zu erinnern. Es zeigt sich darin, wie ich schon an einem andern Orte auszusprechen gewagt habe, eine eigenthümliche Grösse, die nicht aus intellectuellen Anlagen allein, sondern vorzugsweise aus der Grösse des Charakters, aus einem von der Gegenwart nie beschränkten Sinne und aus den unergründeten Tiefen der Gefühle entspringt.

Meine Lage hat mir nicht erlaubt, die Herausgabe der Schriften selbst zu übernehmen. Ich würde haben fürchten müssen, durch Rei-

sen, und eigene, sehr heterogene Arbeiten zerstreut, eine mir theure Pflicht nicht sorgsam genug erfüllen zu können. Jede erwünschte Sorge in Vertheilung der Materialien und in der Correctur der Bogen ist aber auf die freundlichste und zuvorkommendste Weise von Herrn Doctor Carl Brandes, dem Herausgeber der literarischen Zeitung, einem Manne, dessen vielseitige wissenschaftliche Bildung dem Publikum längst bekannt ist, übernommen worden.

Jedem Bande soll eine poetische Zugabe geschenkt werden. Es sind theils schon gedruckte, theils dem Nachlass entnommene ungedruckte Gedichte meines Bruders. Das Bedürfniss, die Ideen, die ihn an jedem Tage lebhaft beschäftigten, in ein dichterisches Gewand zu hüllen, nahm auf eine denkwürdige Weise mit dem Alter und mehr noch mit der Stimmung zu, in welcher ein jeden Augenblick des Daseins erfüllendes Gefühl des unersetzlichsten Verlustes dem Anblick der Natur, der ländlichen Abgeschiedenheit, dem Geiste selbst eine eigene Weihe giebt. Die Frucht einer solchen, minder trüben als gerührten und feierlichen Stimmung war eine grosse Zahl von Gedichten, alle in einer und derselben Form, de-

ren Existenz weder mir, noch irgend einem anderen Gliede seiner ihn liebevoll umgebenden Familie bekannt wurde. Er hatte mit dem gerechtesten Vertrauen jeden Abend, mehrere Jahre lang, die Sonette, selbst auf kleinen Reisen, Herrn Ferdinand Schulz in die Feder dictirt, dem jetzigen Geheimen Secretär bei der Hauptverwaltung der Staatsschulden. Das Geheimniss, mit dem der Hingeschiedene diese Dichtungen so vorsichtig umgeben hatte, ja die bei mir erregte Besorgniss, dass flüchtigen Erzeugnissen der Phantasie nicht immer eine sorgsame technische Vollendung gegeben werden konnte, haben uns doch nicht abgehalten, einen Theil der Sonette Wilhelms von Humboldt zu veröffentlichen. Sie sind als ein Tagebuch zu betrachten, in dem ein edles, still bewegtes Seelenleben sich abspiegelt.

Potsdam, den 15ten Mai 1841.

Alexander von Humboldt.

Inhalt.

Seite

Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers . . 1—25
(Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1820—21. Berlin 1822. 4. S. 305—322.)

Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-Bharata 26—109
(Ebend. 1825—26. Berlin 1827. 4. S. 1—64.)

Ueber die Bhagavad-Gita. Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegel'schen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal 110—184
(Aug. Wilh. von Schlegel's Indische Bibliothek Bd. II. Heft 2, S. 218—258 und Heft 3, S. 328—372. Bonn 1826. 8.)

Ueber Jacobi's Woldemar 185—214
(Jenaische Literatur-Zeitung 1794. Nr. 315—317.)

Ueber die männliche und weibliche Form 215—261
(Schiller's Horen 1795. Stück 3, S. 80—103. und Stück 4, S. 14—40.)

Recension von F. A. Wolf's zweiter Ausgabe der Odyssee. Halle 1794. 8. 262—270
(Jenaische Literatur-Zeitung. 1795. Nr. 167.)

Briefe an Forster 271—300
(Georg Forster's Briefwechsel. Nebst Nachrichten aus seinem Leben. Herausg. von Th. H., geb. H. 2 Theile. Leipzig 1829. 8. Thl. 2, S. 794—830.

Ideen über Staatsverfassung durch die neue Französische Constitution veranlaſst 301—311
(Berlinische Monatsschrift, herausg. von Biester, 1792. Stück 1, S. 84—98.)

Seite

Ueber die Sorgfalt des Staats für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde 312—317
(Ebendas. Stück 10, S. 346—384.)

Ueber die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats . 318—335
(Ebend. Stück 11, S. 419—44.)

Ueber öffentliche Staatserziehung 336—342
(Ebend. Stück 12, S. 597—606.)

Gedichte.

Rom. (Berlin 1806. 4.) 343—358
An die Sonne. (Paris 1820. 4.) 359—360
An Alexander von Humboldt. (Handschriftlich.) . 361—378
In der Sierra Morena. (Handschriftlich.) 379—383
Sonette. (Handschriftlich.) 384—408

1. 384
2. Frühlingswiederkehr 385
3. 4. Spes. I—II. 386. 387
5. Ein Geheimniſs 388
6. Hülfe von oben 389
7. Die letzte Hütte 390
8. 9. 10. Jenseits. I—III. 391—393
11. 12. Rom. I. II. 394. 395
13. Reines Glück 396
14. Bei Sternenschein 397
15. Psyche und die Schöpfung 398
16. Wahre Unterhaltung 399
17. Sichere Fahrt 400
18. Allein 401
19. Egmont 402
20. Leontine 403
21. Der innigste Wunsch 404
22. Sisyphus 405
23. Eigene Befriedigung 406
24. Innere Klarheit 407
25. Erdenfreuden 408

Ueber

die Aufgabe des Geschichtschreibers.

Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen. Je reiner und vollständiger ihm diese gelingt, desto vollkommener hat er jene gelöst. Die einfache Darstellung ist zugleich die erste, unerlafsliche Forderung seines Geschäfts, und das Höchste, was er zu leisten vermag. Von dieser Seite betrachtet, scheint er nur auffassend und wiedergebend, nicht selbstthätig und schöpferisch.

Das Geschehene aber ist nur zum Theil in der Sinnenwelt sichtbar, das Uebrige mufs hinzu empfunden, geschlossen, errathen werden. Was davon erscheint, ist zerstreut, abgerissen, vereinzelt; was dies Stückwerk verbindet, das Einzelne in sein wahres Licht stellt, dem Ganzen Gestalt giebt, bleibt der unmittelbaren Beobachtung entrückt. Sie kann nur die einander begleitenden und auf einander folgenden Umstände wahrnehmen, nicht den innern ursachlichen Zusammenhang selbst, auf dem doch allein auch die innere Wahrheit beruht. Wenn man die unbedeutendste Thatsache zu erzählen versucht, aber streng nur das sagen will, was sich wirklich zugetragen hat, so bemerkt man bald, wie, ohne die höchste Vorsicht im Wählen und Abmessen der Ausdrücke, sich überall kleine

Bestimmungen über das Vorgegangene hinaus einmischen, woraus Falschheiten oder Unsicherheiten entstehen. Selbst die Sprache trägt dazu bei, da ihr, die aus der ganzen Fülle des Gemüths quillt, oft Ausdrücke fehlen, die von allen Nebenbegriffen frei sind. Daher ist nichts so selten, als eine buchstäblich wahre Erzählung, nichts so sehr der Beweis eines gesunden, wohlgeordneten, rein absondernden Kopfes, und einer freien, objektiven Gemüthsstimmung; daher gleicht die historische Wahrheit gewissermafsen den Wolken, die erst in der Ferne vor den Augen Gestalt erhalten; und daher sind die Thatsachen der Geschichte in ihren einzelnen verknüpfenden Umständen wenig mehr, als die Resultate der Ueberlieferung und Forschung, die man übereingekommen ist für wahr anzunehmen, weil sie, am meisten wahrscheinlich in sich, auch am besten in den Zusammenhang des Ganzen passen.

Mit der nackten Absonderung des wirklich Geschehenen ist aber noch kaum das Gerippe der Begebenheit gewonnen. Was man durch sie erhält, ist die nothwendige Grundlage der Geschichte, der Stoff zu derselben, aber nicht die Geschichte selbst. Dabei stehen bleiben, hiefse die eigentliche, innere, in dem ursachlichen Zusammenhang gegründete Wahrheit einer äufseren, buchstäblichen, scheinbaren aufopfern, gewissen Irrthum wählen, um noch ungewisser Gefahr des Irrthums zu entgehen. Die Wahrheit alles Geschehenen beruht auf dem Hinzukommen jenes oben erwähnten, unsichtbaren Theils jeder Thatsache, und diesen mufs daher der Geschichtschreiber hinzufügen. Von dieser Seite betrachtet, ist er selbstthätig, und sogar schöpferisch, zwar nicht indem er hervorbringt, was nicht vorhanden ist, aber indem er aus eigner Kraft bildet, was er, wie es wirklich ist, nicht mit blofser Empfänglichkeit wahrnehmen konnte. Auf verschiedene Weise, aber eben

so wohl, als der Dichter, mufs er das zerstreut Gesammelte in sich zu einem Ganzen verarbeiten.

Es mag bedenklich scheinen, die Gebiete des Geschichtschreibers und Dichters sich auch nur in einem Punkte berühren zu lassen. Allein die Wirksamkeit beider ist unläugbar eine verwandte. Denn wenn der erstere, nach dem Vorigen, die Wahrheit des Geschehenen durch die Darstellung nicht anders erreicht, als indem er das Unvollständige und Zerstückelte der unmittelbaren Beobachtung ergänzt und verknüpft, so kann er dies, wie der Dichter, nur durch die Phantasie. Da er aber diese der Erfahrung und der Ergründung der Wirklichkeit unterordnet, so liegt darin der, jede Gefahr aufhebende, Unterschied. Sie wirkt in dieser Unterordnung nicht als reine Phantasie, und heifst darum richtiger Ahndungsvermögen und Verknüpfungsgabe. Doch wäre hiermit allein der Geschichte noch ein zu niedriger Standpunkt angewiesen. Die Wahrheit des Geschehenen scheint wohl einfach, ist aber das Höchste, was gedacht werden kann. Denn wenn sie ganz errungen würde, so läge in ihr enthüllt, was alles Wirkliche, als eine nothwendige Kette, bedingt. Nach dem Nothwendigen mufs daher auch der Geschichtschreiber streben, nicht den Stoff, wie der Dichter, unter die Herrschaft der Form der Nothwendigkeit geben, aber die Ideen, welche ihre Gesetze sind, unverrückt im Geiste behalten, weil er, nur von ihnen durchdrungen, ihre Spur bei der reinen Erforschung des Wirklichen in seiner Wirklichkeit finden kann.

Der Geschichtschreiber umfafst alle Fäden irdischen Wirkens und alle Gepräge überirdischer Ideen; die Summe des Daseins ist, näher oder entfernter, der Gegenstand seiner Bearbeitung, und er mufs daher auch alle Richtungen des Geistes verfolgen. Spekulation, Erfahrung und Dichtung sind aber nicht abgesonderte, einander entgegenge-

setzte und beschränkende Thätigkeiten des Geistes, sondern verschiedene Strahlseiten derselben.

Zwei Wege also müssen zugleich eingeschlagen werden, sich der historischen Wahrheit zu nähern, die genaue, partheilose, kritische Ergründung des Geschehenen, und das Verbinden des Erforschten, das Ahnden des durch jene Mittel nicht Erreichbaren. Wer nur dem ersten dieser Wege folgt, verfehlt das Wesen der Wahrheit selbst; wer dagegen gerade diesen über den zweiten vernachlässigt, läuft Gefahr sie im Einzelnen zu verfälschen. Auch die schlichte Naturbeschreibung kommt nicht aus mit der Herzählung und Schilderung der Theile, dem Messen der Seiten und Winkel; es liegt noch ein lebendiger Hauch auf dem Ganzen, es spricht ein innerer Charakter aus ihm, die sich beide nicht messen, nicht bloſs beschreiben lassen. Auch sie wird zu dem zweiten Mittel zurückgedrängt, welches für sie die Vorstellung der Form des allgemeinen und individuellen Daseins der Naturkörper ist. Es soll, auch in der Geschichte, durch jenen zweiten Weg nichts Einzelnes gefunden, noch weniger etwas hinzugedichtet werden. Der Geist soll nur dadurch, daſs er sich die Form alles Geschehenden zu eigen macht, den wirklich erforschbaren Stoff besser verstehen, mehr in ihm erkennen lernen, als es die bloſse Verstandesoperation vermag. Auf diese Assimilation der forschenden Kraft und des zu erforschenden Gegenstandes kommt allein alles an. Je tiefer der Geschichtsforscher die Menschheit und ihr Wirken durch Genie und Studium begreift, oder je menschlicher er durch Natur und Umstände gestimmt ist, und je reiner er seine Menschlichkeit walten läſst, desto vollständiger löst er die Aufgabe seines Geschäfts. Dies beweisen die Chroniken. Bei vielen entstellten Thatsachen, und manchen sichtbaren Mährchen kann den guten unter ihnen

niemand einen Grund gerade der ächtesten historischen Wahrheit absprechen. An sie schliefsen sich die älteren unter den sogenannten Memoiren an, obgleich die enge Beziehung auf das Individuum in ihnen schon oft der allgemeinen auf die Menschheit Eintrag thut, den die Geschichte, auch bei Bearbeitung eines einzelnen Punktes, fordert.

Aufserdem dafs die Geschichte, wie jede wissenschaftliche Beschäftigung, vielen untergeordneten Zwecken dient, ist ihre Bearbeitung nicht weniger, als Philosophie und Dichtung, eine freie, in sich vollendete Kunst. Das ungeheure Gewühl der sich drängenden Weltbegebenheiten, zum Theil hervorgehend aus der Beschaffenheit des Erdbodens, der Natur der Menschheit, dem Charakter der Nationen und Individuen, zum Theil wie aus dem Nichts entsprungen, und wie durch ein Wunder gepflanzt, abhängig von dunkel geahndeten Kräften, und sichtbar durchwaltet von ewigen, tief in der Brust der Menschen gewurzelten Ideen, ist ein Unendliches, das der Geist niemals in Eine Form zu bringen vermag, das ihn aber immer reizt, es zu versuchen, und ihm Stärke giebt, es theilweise zu vollenden. Wie die Philosophie nach dem ersten Grunde der Dinge, die Kunst nach dem Ideale der Schönheit, so strebt die Geschichte nach dem Bilde des Menschenschicksals in treuer Wahrheit, lebendiger Fülle und reiner Klarheit, von einem dergestalt auf den Gegenstand gerichteten Gemüth empfunden, dafs sich die Ansichten, Gefühle und Ansprüche der Persönlichkeit darin verlieren und auflösen. Diese Stimmung hervorzubringen und zu nähren, ist der letzte Zweck des Geschichtschreibers, den er aber nur dann erreicht, wenn er seinen nächsten, die einfache Darstellung des Geschehenen, mit gewissenhafter Treue verfolgt.

Denn der Sinn für die Wirklichkeit ist es, den er zu wecken und zu beleben bestimmt ist, und sein Geschäft wird subjectiv durch die Entwicklung dieses Begriffs, so wie objectiv durch den der Darstellung umschrieben. Jede geistige Bestrebung, durch welche auf den ganzen Menschen gewirkt wird, besitzt etwas, das man ihr Element, ihre wirkende Kraft, das Geheimnifs ihres Einflusses auf den Geist nennen kann, und was von den Gegenständen, die sie in ihren Kreis zieht, so sichtbar verschieden ist, dafs sie oft nur dienen, dieses auf neue und veränderte Weise vor das Gemüth zu bringen. In der Mathematik ist dies Isolirung auf Zahl und Linie, in der Metaphysik die Abstraktion von aller Erfahrung, in der Kunst die wundervolle Behandlung der Natur, dafs Alles aus ihr genommen scheint, und doch nichts auf gleiche Weise in ihr gefunden wird. Das Element, worin sich die Geschichte bewegt, ist der Sinn für die Wirklichkeit, und in ihm liegen das Gefühl der Flüchtigkeit des Daseins in der Zeit, und der Abhängigkeit von vorhergegangenen und begleitenden Ursachen, dagegen das Bewufstsein der innern geistigen Freiheit, und das Erkennen der Vernunft, dafs die Wirklichkeit, ihrer scheinbaren Zufälligkeit ungeachtet, dennoch durch innere Nothwendigkeit gebunden ist. Wenn man im Geist auch nur Ein Menschenleben durchläuft, wird man von diesen verschiedenen Momenten, durch welche die Geschichte anregt und fesselt, ergriffen, und der Geschichtschreiber mufs, um die Aufgabe seines Geschäftes zu lösen, die Begebenheiten so zusammenstellen, dafs sie das Gemüth auf ähnliche Weise, als die Wirklichkeit selbst, bewegen.

Von dieser Seite ist die Geschichte dem handelnden Leben verwandt. Sie dient nicht sowohl durch einzelne Beispiele des zu Befolgenden, oder zu Verhütenden, die oft

irre führen, und selten belehren. Ihr wahrer und unermeſslicher Nutzen ist es, mehr durch die Form, die an den Begebenheiten hängt, als durch sie selbst, den Sinn für die Behandlung der Wirklichkeit zu beleben und zu läutern; zu verhindern, daſs er nicht in das Gebiet bloſser Ideen überschweife, und ihn doch durch Ideen zu regieren; auf dieser schmalen Mittelbahn aber dem Gemüth gegenwärtig zu erhalten, daſs es kein andres erfolgreiches Eingreifen in den Drang der Begebenheiten giebt, als mit hellem Blick das Wahre in der jedesmal herrschenden Ideenrichtung zu erkennen, und sich mit festem Sinn daran anzuschlieſsen.

Diese innere Wirkung muſs die Geschichte immer hervorbringen, was auch ihr Gegenstand sein möge, ob sie ein zusammenhangendes Gewebe von Begebenheiten, oder eine einzelne erzähle. Der Geschichtschreiber, der dieses Namens würdig ist, muſs jede Begebenheit als Theil eines Ganzen, oder, was dasselbe ist, an jeder die Form der Geschichte überhaupt darstellen.

Dies führt auf die genauere Entwicklung des Begriffs der von ihm geforderten Darstellung. Das Gewebe der Begebenheiten liegt in scheinbarer Verwirrung, nur chronologisch und geographisch gesondert, vor ihm da. Er muſs das Nothwendige vom Zufälligen trennen, die innere Folge aufdecken, die wahrhaft wirkenden Kräfte sichtbar machen, um seiner Darstellung die Gestalt zu geben, auf der nicht etwa ein eingebildeter, oder entbehrlicher philosophischer Werth, oder ein dichterischer Reiz derselben, sondern ihr erstes und wesentlichstes Erforderniſs, ihre Wahrheit und Treue beruht. Denn man erkennt die Begebenheiten nur halb, oder entstellt, wenn man bei ihrer oberflächlichen Erscheinung stehen bleibt, ja der gewöhnliche Beobachter mischt ihnen alle Augenblicke Irr-

thümer und Falschheiten bei. Diese werden nur durch die wahre Gestalt verscheucht, die sich allein dem von Natur glücklichen, und durch Studium und Uebung geschärften Blick des Geschichtforschers enthüllt. Wie hat er es nun anzufangen, um hierin glücklich zu sein?

Die historische Darstellung ist, wie die künstlerische, Nachahmung der Natur. Die Grundlage von beiden ist das Erkennen der wahren Gestalt, das Herausfinden des Nothwendigen, die Absonderung des Zufälligen. Es darf uns daher nicht gereuen, das leichter erkennbare Verfahren des Künstlers auf das, mehr Zweifeln unterworfene des Geschichtschreibers anzuwenden.

Die Nachahmung der organischen Gestalt kann auf einem doppelten Wege geschehen; durch unmittelbares Nachbilden der äufseren Umrisse, so genau Auge und Hand es vermögen, oder von innen heraus, durch vorhergängiges Studium der Art, wie die äufseren Umrisse aus dem Begriff und der Form des Ganzen entstehen, durch die Abstrahirung ihrer Verhältnisse, durch eine Arbeit, vermittelst welcher die Gestalt erst ganz anders, als der unkünstlerische Blick sie wahrnimmt, erkannt, dann von der Einbildungskraft dergestalt aufs neue geboren wird, dafs sie, neben der buchstäblichen Uebereinstimmung mit der Natur, noch eine andere, höhere Wahrheit in sich trägt. Denn der gröfste Vorzug des Kunstwerks ist, die in der wirklichen Erscheinung verdunkelte, innere Wahrheit der Gestalten offenbar zu machen. Die beiden eben genannten Wege sind durch alle Zeiten und alle Gattungen hindurch die Kriterien der falschen und ächten Kunst. Es giebt zwei, der Zeit und der Lage nach, sehr weit von einander entfernte Völker, die aber beide für uns Anfangspunkte der Kultur bezeichnen, die Aegypter und Mexikaner, an welchen

dieser Unterschied überaus sichtbar ist. Man hat, und mit Recht, mehrfache Aehnlichkeiten zwischen beiden gezeigt, beide mufsten über die furchtbare Klippe aller Kunst hinweg, dafs sie das Bild zum Schriftzeichen gebrauchten, und in den Zeichnungen der letzteren findet sich auch nicht Eine richtige Ansicht der Gestalt, da bei den ersteren in der unbedeutendsten Hieroglyphe Styl ist *). Sehr natürlich. In den mexikanischen Zeichnungen ist kaum eine Spur von Erahnung innerer Form, oder Kenntnifs organischen Baues, alles geht also auf Nachahmung der äusseren Gestalt hinaus. Nun aber muss der Versuch des Verfolgens der äufseren Umrisse der unvollkommenen Kunst gänzlich mifslingen, und alsdann zur Verzerrung führen, da hingegen das Aufsuchen des Verhältnisses und Ebenmafses auch aus der Unbehülflichkeit der Hand und der Werkzeuge hervorleuchtet.

*) Es kam hier nur darauf an, das über die Kunst Gesagte mit einem Beispiele zu belegen; ich bin daher weit entfernt, hierdurch ein entscheidendes Urtheil über die Mexikaner zu fällen. Es giebt sogar Bildwerke von ihnen, wie der von meinem Bruder mitgebrachte Kopf im hiesigen Königlichen Museum, welche ein günstigeres Zeugnifs über ihre Kunstfertigkeit fällen lassen. Wenn man bedenkt, wie wenig hoch hinauf unsre Kenntnifs der Mexikaner geht, und welches geringe Alter die Gemälde haben, die wir kennen, so wäre es sehr gewagt, ihre Kunst nach demjenigen zu beurtheilen, was sehr leicht aus den Zeiten ihres äufsersten Verfalls herrühren kann. Dafs Ausgeburten der Kunst sogar neben ihrer höchsten Ausbildung bestehen können, ist mir ungemein auffallend an kleinen bronzenen Figuren gewesen, die man in Sardinien findet, denen man wohl ansieht, dafs sie von Griechen oder Römern herstammen, die aber in der Unrichtigkeit der Verhältnisse den mexikanischen nichts nachgeben. Eine Sammlung dieser Art findet sich im Collegium Romanum in Rom. Es ist auch aus andern Gründen wahrscheinlich, dafs die Mexikaner in einer früheren Zeit und in einer andern Gegend auf einer viel höhern Stufe der Bildung standen; selbst die historischen, in den Werken meines Bruders sorgfältig gesammelten, und mit einander verglichenen Spuren ihrer Wanderungen deuten darauf hin.

Wenn man den Umrifs der Gestalt von innen heraus verstehen will, mufs man auf die Form überhaupt, und auf das Wesen des Organismus zurückgehn, also auf Mathematik und Naturkunde. Diese giebt den Begriff, jene die Idee der Gestalt. Zu Beidem mufs, als Drittes, Verknüpfendes, der Ausdruck der Seele, des geistigen Lebens hinzukommen. Die reine Form aber, wie sie sich darstellt in der Symmetrie der Theile, und dem Gleichgewicht der Verhältnisse, ist das Wesentlichste, und auch das Früheste, da der noch frische, jugendliche Geist mehr von der reinen Wissenschaft angezogen wird, diese auch eher durchzubrechen vermag, als die mancherlei Vorbereitung fordernde der Erfahrung. Dies ist an den ägyptischen und griechischen Bildwerken offenbar. Aus allen tritt zuerst Reinheit und Strenge der Form, die kaum Härte fürchtet, hervor, die Regelmäfsigkeit der Kreise und Halbkreise, die Schärfe der Winkel, die Bestimmtheit der Linien; auf diesem sichern Grund erst ruht der übrige äufsere Umrifs. Wo noch die genauere Kenntnifs der organischen Bildung fehlt, ist dies schon in strahlender Klarheit vorhanden, und als der Künstler auch ihrer Meister geworden war, als er fliefsende Anmuth zu verleihen, göttlichen Ausdruck einzuhauchen verstand, wäre es ihm nie eingefallen, durch diese zu reizen, wenn er nicht für Jenes gesorgt hätte. Das Unerlafsliche blieb ihm auch das Erste und Höchste.

Alle Mannigfaltigkeit und Schönheit des Lebens hilft daher dem Künstler nicht, wenn ihr nicht in der Einsamkeit seiner Phantasie die begeisternde Liebe zur reinen Form gegenübersteht. Dadurch wird es begreiflich, wie die Kunst gerade in einem Volk entstand, dessen Leben wohl nicht das beweglichste und anmuthigste war, das sich schwerlich durch Schönheit auszeichnete, dessen tiefer Sinn aber sich früh auf Mathematik und Mechanik wandte, das

an ungeheuren, sehr einfachen, aber streng regelmäſsigen Gebäuden Geschmack fand, das diese Architektonik der Verhältnisse auch auf die Nachahmung der menschlichen Gestalt übertrug, und dem sein hartes Material das Element jeder Linie streitig machte. Die Lage des Griechen war in allem verschieden; reizende Schönheit, ein reich bewegtes, zuweilen selbst regelloses Leben, eine mannigfaltige, üppige Mythologie umgaben ihn, und sein Meiſsel gewann dem bildsamen Marmor, ja in der ältesten Zeit dem Holze, leicht jede Gestalt ab. Desto mehr ist die Tiefe und der Ernst seines Kunstsinns zu bewundern, daſs er, ungeachtet aller dieser Lockungen zu oberflächlicher Anmuth, die ägyptische Strenge nur noch durch gründlichere Kenntniſs des organischen Baues erhöhte.

Es mag sonderbar scheinen, zur Grundlage der Kunst nicht ausschlieſsend den Reichthum des Lebens, sondern zugleich die Trockenheit mathematischer Anschauung zu machen. Aber es bleibt darum nicht minder wahr, und der Künstler bedürfte nicht der beflügelnden Kraft des Genies, wenn er nicht bestimmt wäre, den tiefen Ernst streng beherrschender Ideen in die Erscheinung freien Spiels umzuwandeln. Es liegt aber auch ein fesselnder Zauber in der bloſsen Anschauung der mathematischen Wahrheiten, der ewigen Verhältnisse des Raumes und der Zeit, sie mögen sich nun an Tönen, Zahlen oder Linien offenbaren. Ihre Betrachtung gewährt durch sich selbst eine ewig neue Befriedigung in der Entdeckung immer neuer Verhältnisse, und sich immer vollkommen lösender Aufgaben. In uns schwächt nur den Sinn für die Schönheit der Form reiner Wissenschaft zu frühe und vielfache Anwendung.

Die Nachahmung des Künstlers geht also von Ideen aus, und die Wahrheit der Gestalt erscheint ihm nur ver-

mittelst dieser. Dasselbe mufs, da in beiden Fällen die Natur das Nachzuahmende ist, auch bei der historischen statt finden, und es fragt sich nur, ob und welche Ideen es giebt, die den Geschichtschreiber zu leiten im Stande sind?

Hier aber fordert das weitere Vorschreiten grofse Behutsamkeit, damit nicht schon die blofse Erwähnung von Ideen die Reinheit der geschichtlichen Treue verletze. Denn wenn auch der Künstler und Geschichtschreiber beide darstellend und nachahmend sind, so ist ihr Ziel doch durchaus verschieden. Jener streift nur die flüchtige Erscheinung von der Wirklichkeit ab, berührt sie nur, um sich aller Wirklichkeit zu entschwingen; dieser sucht blofs sie, und mufs sich in sie vertiefen. Allein gerade darum, und weil er sich nicht begnügen kann bei dem losen äufsern Zusammenhange des Einzelnen, sondern zu dem Mittelpunkt gelangen mufs, aus dem die wahre Verkettung verstanden werden kann, so mufs er die Wahrheit der Begebenheit auf einem ähnlichen Wege suchen, als der Künstler die Wahrheit der Gestalt. Die Ereignisse der Geschichte liegen noch viel weniger, als die Erscheinungen der Sinnenwelt, so offen da, dafs man sie rein abzulesen vermöchte; ihr Verständnifs ist nur das vereinte Erzeugnifs ihrer Beschaffenheit und des Sinnes, den der Betrachter hinzubringt, und wie bei der Kunst, läfst sich auch bei ihnen nicht Alles durch blofse Verstandesoperation, eines aus dem andern logisch herleiten und in Begriffe zerlegen; man fafst das Rechte, das Feine, das Verborgne nur auf, weil der Geist richtig, es aufzufassen, gestimmt ist. Auch der Geschichtschreiber, wie der Zeichner, bringt nur Zerrbilder hervor, wenn er blofs die einzelnen Umstände der Begebenheiten, sie so, wie sie sich scheinbar darstellen, an einander reihend, aufzeichnet; wenn er sich nicht strenge Rechenschaft von ihrem innern Zu-

sammenhange giebt, sich die Anschauung der wirkenden Kräfte verschafft, die Richtung, die sie gerade in einem bestimmten Augenblick nehmen, erkennt, der Verbindung beider mit dem gleichzeitigen Zustand, und den vorhergegangenen Veränderungen nachforscht. Um dies aber zu können, mufs er mit der Beschaffenheit, dem Wirken, der gegenseitigen Abhängigkeit dieser Kräfte überhaupt vertraut sein, wie die vollständige Durchsuchung des Besondern immer die Kenntnifs des Allgemeinen voraussetzt, unter dem es begriffen ist. In diesem Sinn mufs das Auffassen des Geschehenen von Ideen geleitet sein.

Es versteht sich indefs freilich von selbst, dafs diese Ideen aus der Fülle der Begebenheiten selbst hervorgehen, oder genauer zu reden, durch die mit ächt historischem Sinn unternommene Betrachtung derselben im Geist entspringen, nicht der Geschichte, wie eine fremde Zugabe, geliehen werden müssen, ein Fehler, in welchen die sogenannte philosophische Geschichte leicht verfällt. Ueberhaupt droht der historischen Treue viel mehr Gefahr von der philosophischen, als der dichterischen Behandlung, da diese wenigstens dem Stoff Freiheit zu lassen gewohnt ist. Die Philosophie schreibt den Begebenheiten ein Ziel vor; dies Suchen nach Endursachen, man mag sie auch aus dem Wesen des Menschen und der Natur selbst ableiten wollen, stört und verfälscht alle freie Ansicht des eigenthümlichen Wirkens der Kräfte. Die teleologische Geschichte erreicht auch darum niemals die lebendige Wahrheit der Weltschicksale, weil das Individuum seinen Gipfelpunkt immer innerhalb der Spanne seines flüchtigen Daseins finden mufs, und sie daher den letzten Zweck der Ereignisse nicht eigentlich in das Lebendige setzen kann, sondern es in gewifsermafsen todten Einrichtungen, und dem Begriff eines idealen Ganzen sucht; sei es in allgemein werden-

dem Anbau und Bevölkerung des Erdbodens, in zunehmender Kultur der Völker, in innigerer Verbindung aller, in endlicher Erreichung eines Zustandes der Vollkommenheit der bürgerlichen Gesellschaft, oder in irgend einer Idee dieser Art. Von allem diesem hängt zwar unmittelbar die Thätigkeit und Glückseligkeit der Einzelnen ab, allein was jede Generation davon, als durch alle vorigen errungen, empfängt, ist nicht Beweis, und nicht einmal immer gleich bildender Übungsstoff ihrer Kraft. Denn auch was Frucht des Geistes und der Sinnesart ist, Wissenschaft, Kunst, sittliche Einrichtung, verliert das Geistige, und wird zur Materie, wenn nicht der Geist es immer von neuem belebt. Alle diese Dinge tragen die Natur des Gedankens an sich, der nur erhalten werden kann, indem er gedacht wird.

Zu den wirkenden und schaffenden Kräften also hat sich der Geschichtschreiber zu wenden. Hier bleibt er auf seinem eigenthümlichen Gebiet. Was er thun kann, um zu der Betrachtung der labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte, in seinem Gemüthe eingeprägt, die Form mitzubringen, unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, ist, diese Form von ihnen selbst abzuziehen. Der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, verschwindet bei näherer Betrachtung. Jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subjekt und Objekt. Das Begreifen ist keineswegs ein bloſses Entwickeln aus dem ersteren, aber auch kein bloſses Entnehmen vom letzteren, sondern beides zugleich. Denn es besteht allemal in der Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besondres. Wo zwei Wesen

durch gänzliche Kluft getrennt sind, führt keine Brücke der Verständigung von einem zum andern, und um sich zu verstehen, mufs man sich in einem andern Sinn schon verstanden haben. Bei der Geschichte ist diese vorgängige Grundlage des Begreifens sehr klar, da Alles, was in der Weltgeschichte wirksam ist, sich auch in dem Innern des Menschen bewegt. Je tiefer daher das Gemüth einer Nation alles Menschliche empfindet, je zarter, vielseitiger und reiner sie dadurch ergriffen wird, desto mehr hat sie Anlage, Geschichtschreiber im wahren Sinne des Worts zu besitzen. Zu dem so Vorbereiteten mufs die prüfende Uebung hinzukommen, welche das Vorempfundene an dem Gegenstand berichtigend versucht, bis durch diese wiederholte Wechselwirkung die Klarheit zugleich mit der Gewifsheit hervorgeht.

Auf diese Weise entwirft sich der Geschichtschreiber durch das Studium der schaffenden Kräfte der Weltgeschichte ein allgemeines Bild der Form des Zusammenhanges aller Begebenheiten, und in diesem Kreis liegen die Ideen, von denen im vorigen die Rede war. Sie sind nicht in die Geschichte hineingetragen, sondern machen ihr Wesen selbst aus. Denn jede todte und lebendige Kraft wirkt nach den Gesetzen ihrer Natur, und Alles, was geschieht, steht, dem Raum und der Zeit nach, in unzertrennlichem Zusammenhange.

In diesem erscheint die Geschichte, wie mannigfaltig und lebendig sie sich auch vor unserm Blicke bewegt, doch wie ein todtes, unabänderlichen Gesetzen folgendes, und durch mechanische Kräfte getriebenes Uhrwerk. Denn eine Begebenheit erzeugt die andre, Maafs und Beschaffenheit jeder Wirkung wird durch ihre Ursach gegeben, und selbst der frei scheinende Wille des Menschen findet seine Bestimmung in Umständen, die längst vor seiner Geburt,

ja vor dem Werden der Nation, der er angehört, unabänderlich angelegt waren. Aus jedem einzelnen Moment die ganze Reihe der Vergangenheit, und selbst der Zukunft berechnen zu können, scheint nicht in sich, sondern wegen mangelnder Kenntnifs einer Menge von Zwischengliedern unmöglich. Allein es ist längst erkannt, dafs das ausschliefsende Verfolgen dieses Wegs gerade abführen würde von der Einsicht in die wahrhaft schaffenden Kräfte, dafs in jedem Wirken, bei dem Lebendiges im Spiel ist, gerade das Hauptelement sich aller Berechnung entzieht, und dafs jenes scheinbar mechanische Bestimmen doch ursprünglich frei wirkenden Impulsen gehorcht.

Es mufs also, neben dem mechanischen Bestimmen einer Begebenheit durch die andre, mehr auf das eigenthümliche Wesen der Kräfte gesehen werden, und hier ist die erste Stufe ihr physiologisches Wirken. Alle lebendigen Kräfte, der Mensch wie die Pflanze, die Nationen wie das Individuum, das Menschengeschlecht wie die einzelnen Völker, ja selbst die Erzeugnisse des Geistes, so wie sie auf einem, in einer gewissen Folge fortgesetzten Wirken beruhen, wie Litteratur, Kunst, Sitten, die äufsere Form der bürgerlichen Gesellschaft, haben Beschaffenheiten, Entwicklungen, Gesetze mit einander gemein. So das stufenweise Erreichen eines Gipfelpunkts, und das allmählige Herabsinken davon, den Uebergang von gewissen Vollkommenheiten zu gewissen Ausartungen u. s. f. Unläugbar liegt hierin eine Menge geschichtlicher Aufschlüsse, aber sichtbar wird auch hierdurch nicht das schaffende Princip selbst, sondern nur eine Form erkannt, der es sich beugen mufs, wo es nicht an ihr einen erhebenden und beflügelnden Träger findet.

Noch weniger zu berechnen in seinem Gange, und nicht sowohl erkennbaren Gesetzen unterworfen, als nur

in gewisse Analogieen zu fassen, sind die psychologischen Kräfte der mannigfaltig in einander greifenden menschlichen Fähigkeiten, Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften. Als die nächsten Triebfedern der Handlungen, und die unmittelbarsten Ursachen der daraus entspringenden Ereignisse, beschäftigen sie den Geschichtschreiber vorzugsweise, und werden am häufigsten zur Erklärung der Begebenheiten gebraucht. Aber diese Ansicht gerade erfordert die meiste Behutsamkeit. Sie ist am wenigsten welthistorisch, würdigt die Tragödie der Weltgeschichte zum Drama des Alltaglebens herab, verführt zu leicht, die einzelne Begebenheit aus dem Zusammenhange des Ganzen herauszureifsen, und an die Stelle des Weltschicksals ein kleinliches Getreibe persönlicher Beweggründe zu setzen. Alles wird auf dem von ihr ausgehenden Wege in das Individuum gelegt, und das Individuum doch nicht in seiner Einheit und Tiefe, seinem eigentlichen Wesen erkannt. Denn dies läfst sich nicht so spalten, analysiren, nach Erfahrungen beurtheilen, die, von Vielen genommen, auf Viele passen sollen. Seine eigenthümliche Kraft geht alle menschliche Empfindungen und Leidenschaften durch, drückt aber allen ihren Stempel und ihren Charakter auf.

Man könnte den Versuch machen, nach diesen drei, hier angedeuteten Ansichten, die Geschichtschreiber zu klassificiren, aber die Charakteristik der wahrhaft genialischen unter ihnen würde durch keine, ja nicht durch alle zusammengenommen erschöpft. Denn diese Ansichten selbst erschöpfen auch nicht die Ursachen des Zusammenhangs der Begebenheiten, und die Grundidee, von welcher aus allein das Verstehen dieser in ihrer vollen Wahrheit möglich ist, liegt nicht in ihrem Kreise. Sie umfassen nur die, in regelmäfsig sich wieder erzeugender Ordnung überschaubaren Erscheinungen der todten, lebendigen und geistigen

Natur, aber keinen freien und selbständigen Impuls einer ursprünglichen Kraft; jene Erscheinungen geben daher auch nur Rechenschaft von regelmäſsig, nach erkanntem Gesetz, oder sichrer Erfahrung wiederkehrenden Entwicklungen; was aber wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, physiologischen und psychologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten läſst, das bleibt innerhalb jenes Kreises auch nicht bloſs unerklärt, sondern unerkannt.

Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte auſser demselben begriffen werden, und das besonnene Heraustreten ist eben so gefahrlos, als der Irrthum gewiſs bei blindem Verschlieſsen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich.

Mit dem Festhalten dieses Gesichtspunkts ist gleich der bedeutende Vortheil gewonnen, das Begreifen der Begebenheiten nicht für abgeschlossen zu erachten durch jene, aus dem Kreise der Natur genommenen Erklärungen. Uebrigens wird aber freilich dem Geschichtschreiber dadurch der letzte, schwierigste und wichtigste Theil seines Wegs wenig erleichtert. Denn es ist ihm kein Organ verliehen, die Plane der Weltregierung unmittelbar zu erforschen, und jeder Versuch dazu dürfte ihn, wie das Aufsuchen von Endursachen, nur auf Abwege führen. Allein die auſserhalb der Naturentwicklung liegende Leitung der Begebenheiten offenbart sich dennoch an ihnen selbst, durch Mittel, die, wenn gleich nicht selbst Gegenstände der Erscheinung, doch an solchen hängen, und an ihnen, wie unkörperliche Wesen, erkannt werden, die man aber nie wahrnimmt, wenn man nicht, hinaustretend aus dem Gebiet der Erscheinungen, im Geiste in dasjenige übergeht, aus dem sie ihre Abkunft haben. An ihre Erforschung ist

also die letzte Bedingung der Lösung der Aufgabe des Geschichtschreibers geknüpft.

Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der Geschichtschreiber auch alle einzeln, und in ihrer Verbindung durchforscht hat, die Gestalt und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Klima's, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigenthümlichere Einzelner, die Einflüsse der Kunst und Wissenschaft, die tief eingreifenden und weit verbreiteten der bürgerlichen Einrichtungen, so bleibt ein noch mächtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes, aber jenen Kräften selbst den Anstofs und die Richtung verleihendes Princip übrig, nämlich Ideen, die, ihrer Natur nach, aufser dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen.

Dafs solche Ideen sich offenbaren, dafs gewisse Erscheinungen, nicht erklärbar durch blofses, Naturgesetzen gemäfses Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken, leidet keinen Zweifel, und eben so wenig, dafs es mithin einen Punkt giebt, auf dem der Geschichtschreiber, um die wahre Gestalt der Begebenheiten zu erkennen, auf ein Gebiet aufser ihnen verwiesen wird.

Die Idee äufsert sich aber auf zwiefachem Wege, einmal als Richtung, die anfangs unscheinbar, aber allmählig sichtbar, und zuletzt unwiderstehlich, Viele, an verschiedenen Orten, und unter verschiedenen Umständen ergreift; dann als Krafterzeugung, welche in ihrem Umfang und ihrer Erhabenheit nicht aus den begleitenden Umständen herzuleiten ist.

Von dem Ersteren finden sich die Beispiele ohne Mühe, sie sind auch kaum in irgend einer Zeit verkannt worden.

Aber es ist sehr wahrscheinlich, dafs noch viele Begebenheiten, die man jetzt auf mehr materielle und mechanische Weise erklärt, auf diese Art angesehen werden müssen.

Beispiele von Krafterzeugungen, von Erscheinungen, zu deren Erklärung die umgebenden Umstände nicht zureichen, sind das oben erwähnte Hervorbrechen der Kunst in ihrer reinen Form in Aegypten, und vielleicht noch mehr die plötzliche Entwicklung freier, und sich doch wieder gegenseitig in Schranken haltender Individualität in Griechenland, mit welcher Sprache, Poesie und Kunst auf einmal in einer Vollendung da stehen, zu der man vergebens dem allmählichen Wege nachspürt. Denn das Bewundernswürdige der griechischen Bildung, und was am meisten den Schlüssel zu ihr enthält, hat mir immer geschienen, dafs, da den Griechen alles Grofse, was sie verarbeiteten, von in Kasten getheilten Nationen überkam, sie von diesem Zwange frei blieben, aber immer ein Analogon beibehielten, nur den strengen Begriff in den loseren der Schule und freien Genossenschaft milderten, und durch vielfachere Theilung des urnationellen Geistes, als es je in einem Volke gegeben hat, in Stämme, Völkerschaften und einzelne Städte, und durch wieder eben so aufsteigende Verbindung, die Verschiedenheit der Individualität zu dem regsten Zusammenwirken brachten. Griechenland stellt dadurch eine, weder vorher, noch nachher jemals da gewesene Idee nationeller Individualität auf, und wie in der Individualität das Geheimnifs alles Daseins liegt, so beruht auf dem Grade der Freiheit, und der Eigenthümlichkeit ihrer Wechselwirkung alles weltgeschichtliche Fortschreiten der Menschheit.

Zwar kann auch die Idee nur in der Naturverbindung auftreten, und so läfst sich auch bei jenen Erscheinungen eine Anzahl befördernder Ursachen, ein Uebergang vom

Unvollkommneren znm Vollkommneren nachweisen, und in den ungeheuren Lücken unsrer Kunde mit Recht voraussetzen. Aber das Wundervolle liegt darum nicht minder im Ergreifen der ersten Richtung, dem Sprühen des ersten Funkens. Ohne diesen können keine befördernden Umstände wirken, keine Uebung, kein allmähliges Vorschreiten, auch Jahrhunderte hindurch, zum Ziel führen. Die Idee kann sich nur einer geistig individuellen Kraft anvertrauen, aber dafs der Keim, welchen sie in dieselbe legt, sich auf seine Weise entwickelt, dafs diese Weise dieselbe bleibt, wo er in andere Individuen übergeht, dafs die aus ihm aufspriefsende Pflanze durch sich selbst ihre Blüthe und ihre Reife erlangt, und nachher welkt und verschwindet, wie immer die Umstände und Individuen sich gestalten mögen, dies zeigt, dafs es die selbständige Natur der Idee ist, welche diesen Lauf in der Erscheinung vollendet. Auf diese Art kommen in allen verschiedenen Gattungen des Daseins und der geistigen Erzeugung Gestalten zur Wirklichkeit, in denen sich irgend eine Seite der Unendlichkeit spiegelt, und deren Eingreifen ins Leben neue Erscheinungen hervorbringt.

In der Körperwelt, da es bei dem Erforschen der geistigen immer ein sichernder Weg bleibt, die Analogie in jener zu verfolgen, darf man kein Entstehen so bedeutend neuer Gestalten erwarten. Die Verschiedenheiten der Organisation haben einmal ihre festen Formen gefunden, und obgleich sie sich innerhalb dieser niemals in der organischen Individualität erschöpfen, so werden diese feinen Nüancen nicht unmittelbar, kaum in ihrem Wirken auf die geistige Bildung sichtbar. Die Schöpfung der Körperwelt geht im Raume auf einmal, die der geistigen allmählich in der Zeit vor, oder die erstere findet wenigstens eher ihren Ruhepunkt, auf dem die Schöpfung sich in der einförmi-

gen Forterzeugung verliert. Viel näher aber, als die Gestalt und der körperliche Bau, stehet dem Geistigen das organische Leben, und die Gesetze beider finden eher Anwendung auf einander. In dem Zustande der gesunden Kraft ist dies minder sichtbar, wiewohl sehr wahrscheinlich auch in ihm Veränderungen der Verhältnisse und Richtungen vorkommen, welche verborgenen Ursachen folgen, und epochenweise das organische Leben anders und anders stimmen. Aber im abnormen Zustande des Lebens, in den Krankheitsformen giebt es unläugbar ein Analogon von Richtungen, die, ohne erklärliche Ursachen, plötzlich oder allmählich entstehen, eignen Gesetzen zu folgen scheinen, und auf einen verborgnen Zusammenhang der Dinge hinweisen. Dies bestätigen vielfache Beobachtungen, wenn es auch vielleicht erst spät dahinkommen wird, davon einen historischen Gebrauch zu machen.

Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, dafs sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offenbaren. Wenn man das menschliche Wirken entwickelt, so bleibt, nach Abzug aller, dasselbe bestimmenden Ursachen, etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von jenen Einflüssen erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet, und in demselben Element liegt ein unaufhörlich thätiges Bestreben, seiner inneren, eigenthümlichen Natur äufseres Dasein zu verschaffen. Nicht anders ist es mit der Individualität der Nationen, und in vielen Theilen der Geschichte ist es sichtbarer an ihnen, als an den Einzelnen, da sich der Mensch in gewissen Epochen, und unter gewissen Umständen gleichsam heerdenweise entwickelt. Mitten in den durch Bedürfnifs, Leidenschaft und scheinbaren Zufall geleiteten Begebenheiten der Völker wirkt

daher, und mächtiger, als jene Elemente, das geistige Princip der Individualität fort; es sucht der ihm inwohnenden Idee Raum zu verschaffen, und es gelingt ihm, wie die zarteste Pflanze durch das organische Anschwellen ihrer Gefäfse Gemäuer sprengt, das sonst den Einwirkungen von Jahrhunderten trotzte. Neben der Richtung, welche Völker und Einzelne dem Menschengeschlecht durch ihre Thaten ertheilen, lassen sie Formen geistiger Individualität zurück, dauernder und wirksamer als Begebenheiten und Ereignisse.

Es giebt aber auch idealische Formen, die, ohne die menschliche Individualität selbst zu sein, nur mittelbar sich auf sie beziehen. Zu diesen gehören die Sprachen. Denn obgleich der Geist der Nation sich in jeder spiegelt, so hat auch jede eine frühere, mehr unabhängige Grundlage, und ihr eignes Wesen und ihr innerer Zusammenhang sind so mächtig und bestimmend, dafs ihre Selbständigkeit mehr Wirkung ausübt, als erfährt, und dafs jede bedeutende Sprache als eine eigenthümliche Form der Erzeugung und Mittheilung von Ideen erscheint.

Auf eine noch reinere und vollere Weise verschaffen sich die ewigen Urideen alles Denkbaren Dasein und Geltung, die Schönheit in allen körperlichen und geistigen Gestalten, die Wahrheit in dem unabänderlichen Wirken jeder Kraft nach dem ihr inwohnenden Gesetz, das Recht in dem unerbittlichen Gange der sich ewig richtenden und strafenden Begebenheiten.

Für die menschliche Ansicht, welche die Plane der Weltregierung nicht unmittelbar erspähen, sondern sie nur an den Ideen erahnden kann, durch die sie sich offenbaren, ist daher alle Geschichte nur Verwirklichung einer Idee, und in der Idee liegt zugleich die Kraft und das Ziel; und so gelangt man, indem man sich blofs in die Betrach-

tung der schaffenden Kräfte vertieft, auf einem richtigern Wege zu den Endursachen, welchen der Geist natürlich nachstrebt. Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein, nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag, und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen im Stande sind.

So wären wir also dahin gekommen, die Ideen aufzufinden, welche den Geschichtschreiber leiten müssen, und können nun zurückkehren zu der oben zwischen ihm und dem Künstler angestellten Vergleichung. Was diesem die Kenntnifs der Natur, das Studium des organischen Baus, ist jenem die Erforschung der als handelnd und leitend im Leben auftretenden Kräfte; was diesem Verhältnifs, Ebenmafs und der Begriff der reinen Form, sind jenem die sich still und grofs im Zusammenhange der Weltbegebenheiten entfaltenden, aber nicht ihnen angehörenden Ideen. Das Geschäft des Geschichtschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung ist Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen. Denn nicht immer gelingt ihr dies beim ersten Versuch, nicht selten auch artet sie aus, indem sie den entgegenwirkenden Stoff nicht rein zu bemeistern vermag.

Zwei Dinge sind es, welche der Gang dieser Untersuchung festzuhalten getrachtet hat: dafs in Allem, was geschieht, eine nicht unmittelbar wahrnehmbare Idee waltet, dafs aber diese Idee nur an den Begebenheiten selbst erkannt werden kann. Der Geschichtschreiber darf daher nicht, Alles allein in dem materiellen Stoff suchend, ihre Herrschaft von seiner Darstellung ausschliefsen; er mufs aufs mindeste den Platz zu ihrer Wirkung offen lassen; er

mufs ferner, weiter gehend, sein Gemüth empfänglich für sie und regsam erhalten, sie zu ahnden und zu erkennen; aber er mufs vor allen Dingen sich hüten, der Wirklichkeit eigenmächtig geschaffene Ideen anzubilden, oder auch nur über dem Suchen des Zusammenhanges des Ganzen etwas von dem lebendigen Reichthum des Einzelnen aufzuopfern. Diese Freiheit und Zartheit der Ansicht mufs seiner Natur so eigen geworden sein, dafs er sie zur Betrachtung jeder Begebenheit mitbringt; denn keine ist ganz abgesondert vom allgemeinen Zusammenhange, und von Jeglichem, was geschieht, liegt, wie oben gezeigt worden, ein Theil aufser dem Kreis unmittelbarer Wahrnehmung. Fehlt dem Geschichtschreiber jene Freiheit der Ansicht, so erkennt er die Begebenheiten nicht in ihrem Umfang und ihrer Tiefe; mangelt ihm die schonende Zartheit, so verletzt er ihre einfache und lebendige Wahrheit.

Ueber

die unter dem Namen Bhagavad-Gítá bekannte Episode des Mahá-Bhárata.*)

I.

Der Gott Krischnas, die eigentliche und vollständige Incarnation Vischnus, begleitet, nach der Dichtung des Mahá-Bhárata, den Ardschunas, den dritten und vorzüglichsten, eigentlich vom Gott Indras gezeugten Sohn Pándus, als Wagenlenker, in den Kampf gegen die nah mit ihm ver-

*) Die gegenwärtige Abhandlung hat keinen andern Zweck, als den, in möglichster Kürze einen treuen und vollständigen Begriff von dem oben erwähnten Gedicht, und vorzüglich von dem darin vorgetragenen philosophischen Sytem auf eine, auch des Indischen nicht kundigen Lesern verständliche Weise zu geben. Ich habe mir daher nur selten eine Vergleichung der Lehre der Bhagavad-Gítá mit anders woher bekannten Indischen Lehrsätzen erlaubt. Ein Werk, das so reichhaltig an philosophischen Ideen ist, verdient abgesondert für sich, als ein Ganzes, behandelt zu werden, und ich glaube auch aufserdem, dafs es schwerlich ein anderes Mittel giebt, die mannigfaltigen Dunkelheiten aufzuklären, welche noch in der Indischen Mythologie und Philosophie übrig bleiben, als jedes der Werke, die man als Hauptquellen derselben ansehen kann, einzeln zu excerpiren, und erst vollständig für sich abzuhandeln, ehe man Vergleichungen mit andren anstellt. Genaue und vollständige, blofs in dem Sinn und der Absicht treuer und vollkommener Darstellung des mythologischen und philosophischen Gehaltes gemachte Bearbeitungen sämmtlicher Hauptwerke der Indischen Literatur, der Vedás, des Gesetzbuchs des Manus, der beiden grofsen Heldengedichte, der achtzehn Puránás und der vorzüglichsten philosophischen Lehrbücher würden eine Grundlage abgeben, alle Indischen philosophischen und mythologischen

wandten Söhne des Königs Dhritaráschtras. Als Ardschunas in den Schaaren der Feinde sein eignes Geschlecht, seine Religionslehrer und Freunde erblickt, geräth er in Zweifel, ob es besser sey, dafs er die, ohne welche das Leben selbst keinen Werth für ihn haben würde, besiege, oder von ihnen besiegt werde, verfällt in zaghaften Kleinmuth, läfst Bogen und Pfeil sinken, und fragt Krischnas um Rath. Der Gott ermuntert ihn aus philosophischen Gründen zum Kampf, und es entspinnt sich zwischen ihnen im Angesicht beider Heere ein Gespräch, das in achtzehn Gesängen (etwa siebenhundert Distichen) ein vollständiges philosophisches System durchläuft.

Colebrooke, dessen neuesten Abhandlungen in den Denkschriften der Englischen Asiatischen Gesellschaft wir die ersten bestimmten und ausführlichen Nachrichten über die verschiedenen Indischen philosophischen Systeme ver-

Systeme, ohne Gefahr der Verwirrung, mit einander vergleichen und zur Benutzung der übrigen Schriften und der Denkmäler übergehen zu können. Wieviel aber auch bereits hierfür geschehen ist, und von wie unschätzbarem Werthe namentlich Colebrooke's treffliche Auszüge aus den Vedás und den wichtigsten Werken über die verschiedenen philosophischen Systeme sind, so fehlt doch offenbar noch sehr viel an der Vollständigkeit dieser unerlafslich nothwendigen Vorarbeiten, und man ist noch viel zu sehr in der Nothwendigkeit, bei dem Vortrag der Indischen Philosophie und Mythologie, Materialien aus allen Quellen mit einander verbinden zu müssen, ohne der Vollständigkeit der Benutzung der einzelnen gewifs zu seyn, und ohne jede hinlänglich einzeln in ihrer Eigenthümlichkeit zu kennen. Auch mufs man offenherzig gestehen, dafs man wenigstens in den meisten Fällen im Stande seyn müfste, die vorhandenen Auszüge und Uebersetzungen mit den Originalen zu vergleichen, was bis jetzt noch theils unmöglich, theils ungemein schwierig ist. Noch lange also wird das Uebersetzen, Bearbeiten, und vorzüglich das Herausgeben der einzelnen Schriften allgemeinen Darstellungen vorangehen müssen.

Wegen der richtigen Betonung der Indischen Namen und Wörter erinnere ich hier, dafs ich das lange *a*, *i*, *u* mit einem Accent bezeichnet habe, *e* und *o* dagegen nie, weil sie im Sanskrit nie kurz seyn können.

danken, hat dieser Episode des Mahá-Bhárata nicht erwähnt, vermuthlich weil seine Absicht darauf ging, nur aus wirklichen Lehrbüchern der Philosophie (die aber, nach Indischer Sitte, auch in Versen abgefafst sind) und ihren Commentatoren Auszüge zu liefern. Krischnas Lehre scheint nun zwar wohl im Ganzen mit dem von Colebrooke dargestellten Systeme Patandschalis überein zu kommen, sie entwickelt sich aber auf eine ganz eigenthümliche Weise, ist, soviel ich zu urtheilen vermag, reiner von Spitzfindigkeit und Mysticismus, und verdient schon, da sie als ein freies Dichterwerk in das eine der beiden grofsen und ältesten Indischen Heldengedichte verwebt ist, besondere Aufmerksamkeit.

Ich will versuchen, dieselbe hier kurz zusammenzufassen, ohne mich an die Anordnung des Originals zu binden, und ohne für jetzt darauf einzugehen, welche Vergleichungspunkte diese Lehre mit bekannten griechischen philosophischen Systemen darbietet.

Die beiden Hauptsätze, um welche sich das in dieser Dichtung enthaltene System dreht, sind, dafs der Geist, als einfach und unvergänglich, seiner ganzen Natur nach, von dem zusammengesetzten und vergänglichen Körper geschieden ist, und dafs von dem nach Vollendung Strebenden jede Handlung ohne alle Rücksicht auf ihre Folgen, und mit völligem Gleichmuth über dieselben, vorgenommen werden mufs.

Es sind dies die beiden natürlichsten Beziehungspunkte auf Krischnas Absicht, seinen Heldenfreund zum Kampf zu bewegen. Denn Tod und Handlungen verlieren ihr Gewicht, und werden gewissermaafsen gleichgültig, wenn jener nur den ohnehin vergänglichen Körper trifft, und diese, frei von Leidenschaft und Absicht, blofs Werk der Natur oder Gebot der Pflicht sind. Durch die bestimmte Schei-

dung des Geistigen und Körperlichen, und die ewig eingeschärfte Uneigennützigkeit der Handlungen aber wird reine Intellectualität die Grundlage des ganzen Systems, und, wie die Folge bestimmter zeigen wird, die Erkenntnifs an die Spitze aller menschlichen Bestrebungen gestellt.

Die Körper der ihnen inwohnenden Seele sind endlich und veränderlich, wie die ewig strömenden Elemente, aus denen sie bestehen, (II. 14. 18.) die Seele ewig, unvernichtbar, fest und unveränderlich. (II. 24. 25.) Sie verbindet sich mit neuen Körpern, wie der Mensch neue Kleider annimmt, (II. 22.) wie im Körper selbst Kindheit, Jugend und Alter wechseln. (II. 13.) Diese Unvergänglichkeit ist wahre Ewigkeit, ohne Anfang, wie ohne Aufhören. Denn die Unmöglichkeit eines Ueberganges vom Seyn zum Nichtseyn, und umgekehrt, ist ein Hauptsatz der Indischen Philosophie *). Kein Grund ist eigentlich ein hervorbringender, in jedem ist die Wirkung, gleich ewig mit ihm selbst, vorhanden.

Des Nichtseyenden ist nicht Seyn; Nichtseyn ist nicht des Seyenden.
Die Scheidung beider durchschaut wird von den Wahrheit Erkennenden.
(II. 16.)

Darin erklärt Krischnas sich, als Gott, mit den Menschen gleich.

In keiner Zeit ich nicht da war, du, diese Völkerfürsten, nicht, und niemals werd' ich nicht da seyn; von jetzt fortan wir alle sind.
(II. 12.)

*) *Et plures non scientes dicunt, quod mundus cum artifice primum non-est fuit et deinde e τῷ non-est ens (existens) factus est. O purum desiderans, ex hoc non-est ens quomodo possit fieri? hoc omne primum ens unicum, sine simili fuit.* Oupnek'hat op. Anquetil Duperron. Oupn. 1. Brahmen. 16. p. 52.

Mit eben dieser Vorstellungsart hangt es zusammen, daſs der unvermeidlichen Nothwendigkeit des Todes die gleich unvermeidliche Nothwendigkeit der Wiedergeburt entspricht, und das Todte nicht todt bleiben kann. Es ist daher in dieser Hinsicht gleichgültig, ob man sich die Seele als unvergänglich, oder als immer sterbend und wieder werdend denkt.

Wenn aber werdend stets auch du sie denkst, und wieder sterbend stets,
auch also dennoch, Groſsarmger, du nimmer sie bejammern muſst.
Denn dem Werdenden steht fest Tod, fest steht Geburt dem Sterbenden.
Nicht zu ändernden Schicksals Loos darum du nie bejammern muſst.
Die Geschöpfe unsichtbaren Ursprungs, sichtbarer Mitte dann,
und unsichtbaren Ausgangs sind; wie ist da Trauer, Bhâratas?
Gleich einem Wunder erblickt einen jemand, gleich einem Wunder darauf spricht ein andrer,
gleich einem Wunder ihn hört dann ein andrer; doch keiner, auch hörend ihn, weiſs, noch kennt ihn.
Die Seel' ist unverletzbar stets im Körper Jedes, Bhâratas,
Darum der Wesen Allzahl auch du nimmer doch bejammern muſst.
(II. 26—30.)

Der Geist ist unsichtbar, unvorstellbar, überall hindringend, (II. 25.) der Körper hat die entgegengesetzte Natur. Auf die Einfachheit und Ungetheiltheit des Geistigen werden wir aber noch einmal bei Gelegenheit der Natur der Gottheit zurückkommen. Denn der überall waltende Geist ist einer und ebenderselbe. (VIII. 20. 21. XIII. 27.)

Das Handeln fesselt den Geist, indem es ihn den Bedingungen der Wirklichkeit unterwirft, und vom reinen Nachdenken abzieht. Es hat daher in der Welt von alter Zeit her zwei Systeme gegeben, des Handelns und der Erkenntniſs (III. 3.) und die Beobachtung des Rechten in

Absicht des Handelns ist schwer, da man sowohl auf das Handeln, als Nichthandeln achten mufs. (IV. 17.) Man hat bald das eine, bald das andre vorgezogen. (XVIII. 2. 3.) Aber die Wahrheit ist, dafs das erstere vor dem letzteren den Vorzug verdient. (III. 8. V. 2.) Es kommt nur darauf an, sich von den Fesseln der Handlungen (II. 39.) loszumachen. Dies aber geschieht, wenn man alle Rücksicht auf den Erfolg verläfst, und nur handelt um zu handeln. Alsdann vereinigt man beide Systeme, vernichtet gleichsam die Handlungen, indem man sie ihrer fesselnden Natur beraubt, und handelt, mitten im Handeln, eigentlich nicht. (IV. 20. XVIII. 17.) Denn dies ist nothwendig, weil es immer wahr bleibt, dafs das Handeln weit unter der Erkenntnifs steht. (II. 49.)

Man würde aber auch umsonst versuchen, das Handeln gänzlich aufzugeben. In keinem Augenblick kann der Mensch ohne Handlungen bleiben, sie gehen unabhängig von seinem Willen vor, und entstehen aus der Natur und ihren Eigenschaften. (III. 5.) Der Weise läfst in ihnen die Natur walten, und sieht sie, blofs in ihr vorgehend, als von sich geschieden an. (IV. 21. XIV. 19. XIII. 19. III. 28. V. 8—10.) Diese Behauptung der Unvermeidlichkeit der Handlungen gründet sich darauf, dafs in diesem System unter Handlung alle und jede körperliche Verrichtung, eigentlich jede Veränderung der Materie, verstanden wird, was wieder damit zusammenhängt, dafs die Vollendung des Weisen, wie wir bald sehen werden, in die höchste Ruhe, die Vertiefung und den Uebergang in die Gottheit gesetzt wird. Eine andre Nothwendigkeit der Handlungen entsteht aus den verschieden vertheilten Pflichten der Stände, welchen jeder, selbst wenn Schuld damit verbunden wäre, getreu bleiben mufs. (XVIII. 47. 48.) Endlich liegt in dieser Lehre ein nothwendiger Fatalismus, da die mit der

Gottheit gleich ewige Natur das Rad ihrer Veränderungen unaufhaltsam umwälzen muſs, und dadurch die jedes einzelne Seyn in sich fassende Gottheit, genau gesprochen, zum einzigen wahrhaft Handelnden wird. Mit Recht kann daher Krischnas zu Ardschunas sagen:

Drum auf zum Schlachtkampf jetzt! erringe Ruhm dir! den Feind besiegend, geneuſs Herrschaftsfülle!
durch mich vormals diese geschlagen sind schon; nur Werkzeug werde du, links gleich Geübter!
Den Dronas, Bhíschmas und den Dschayadrathas, Karnas, die andren des Kampfs Helden alle,
die ich geschlagen, du schlag' unverzagend! Auf, kämpfe, dein wird im Streite der Sieg seyn.
(XI. 33. 34.)

Nur die irdisch Verblendeten setzen den Grund ihrer Handlungen in sich, der bescheidene Weise hält nie sich für den Thäter. (XVIII. 16. XIV. 19. XIII. 29.)

Das Verzichten auf die Früchte der Handlungen wird auch durch ein Niederlegen der Handlungen in die Gottheit ausgedrückt. (XII. 6, III. 30. XVIII. 57.) Es befreit von den Fesseln der Handlungen, (IV. 41.) und wer es übt, bleibt unbefleckt von Sünde, wie das auf dem Wasser schwimmende Lotusblatt (V. 10.) nicht benetzt wird.

Auf die Nothwendigkeit des Verzichtens auf die Früchte der Handlungen, und des Gleichmuths, ja der Gleichgültigkeit über ihre Erfolge kommt der Dichter fast in jedem Gesange in mehr als einer Stelle zurück, und verbunden mit dem eben so oft wiederholten Dringen auf Handlung, bezeichnet sie unläugbar philosophisch eine an das Erhabne gränzende Seelenstimmung, und bringt zugleich eine groſse poetische Wirkung hervor.

Den einfachsten Ausdruck der Verzichtleistung möchten folgende Verse enthalten:

Im Handeln sey des Werths Würdgung, in den Früchten dir nie und nie.
Nicht sey, dem Handelns Frucht Grund ist; Sucht nicht sey nach Nichthandeln dir.
Vertieften Geists, von Sehnsucht frei, so handle, Goldverschmäher, du,
ob erfolgreich, erfolglos, gleich; Gleichmuth Vertiefung wird genannt.
(II. 47. 48.)

Auf diese Weise lösen sich Handeln und Nichthandeln vor dem Geist in denselben Begriff auf.

Wer sieht im Handeln Nichthandeln, im Nichthandeln das Handeln wer,
unter den Menschen der weis' ist, vertieft, an alles Handelns Ziel.
(IV. 18.)

Der Gleichmuth ist mit einem eignen Worte, der Freiheit von der Zwiefachheit, dem gelingenden oder mifslingenden Erfolge, bezeichnet. Die aus Wunsch und Abscheu entspringende Verblendung dieser Zwiefachheit bringt alle Verirrungen unter den Geschöpfen hervor. (VII. 27.) Der Weise macht sich davon los, und für seinen Gleichmuth kann kein Ausdruck stark genug gefunden werden. Nicht blofs Hitze und Frost, Vergnügen und Schmerz, Gelingen und Mifslingen, Glück und Unglück, Sieg und Niederlage, Ehre und Unehre müssen ihm dasselbe seyn, auch zwischen Freunden und Feinden, Guten und Bösen mufs er partheilos da stehen, gleich achten Erde, Steine und Gold. (II. 38. VI. 7—9. XII. 17—19.) Diese seine Abgezogenheit von der Bewegung des irdischen Seyns, der Gegensatz, in dem er hierin mit dem grofsen Haufen steht, wird in dieser, sonst bilderkargen, Dichtung in mehreren Bildern geschildert.

Wer den Gliedern der Schildkröte gleich, zurückziehet überall
die Sinne von dem Sinnreizstoff, des Geist in Weisheit fest besteht.
(II. 58.)

Dem nie sich füllenden, unschwankend stillen Weltmeer wie einströmet der Wasser Menge,
wem einströmt so aller Begierden Fülle, der Ruh' erlangt, nicht der Begierbegierge.

(II. 70.)

Welche jedem Geschöpf Nacht ist, in der wacht der Gesammelte,
in der jeglich Geschöpf wachet, ist des schauenden Weisen Nacht.

(II. 69.)

Die reine Scheidung des Geistigen von dem Körperlichen und die Vernichtung der Handlungen führen beide, jene positiv durch die Einerleiheit alles rein Geistigen, diese negativ durch die Entfernung der Störungen, in welche das Handeln den Menschen verwickelt, zu der Erkenntniſs und Anschauung der Gottheit, aus welchen die höchste Vollendung hervorgeht. Es ist daher nothwendig, gleich den Begriff richtig aufzufassen, den Krischnas, dessen Lehre nicht bloſs eine philosophische, sondern ganz eigentlich eine religiöse ist, von der Gottheit aufstellt.

Ich werde auch hier versuchen, die Hauptsätze durch Stellen des Originals selbst zu belegen. Ich habe auf die Auswahl derselben absichtlich groſse Sorgfalt verwandt, und wünschte sehr, daſs diejenigen, welche Gegenständen dieser Art eine gröſsere Aufmerksamkeit schenken, die Mühe nicht scheuen möchten, diese Stellen nachzulesen, wozu auch denen, welche nicht Sanskrit wissen, A. W. von Schlegels lateinische, seiner Ausgabe der Gítá angehängte Uebersetzung eine treffliche Gelegenheit darbietet. Diese Uebertragung ist so meisterhaft und zugleich von so gewissenhafter Treue, von so geistvoller Behandlung des philosophischen Gehaltes des Gedichts und von so ächter Latinität, daſs es ohnehin unendlich zu bedauern wäre, wenn sie bloſs zum besseren Verständniſs des Textes gebraucht, und

nicht von allen denjenigen recht fleiſsig gelesen würde, die sich mit Philosophie und Alterthumskunde beschäftigen.

Da wo ich einzelne Stellen selbst metrisch zu übersetzen versucht habe, muſs ich, mich mit Nachsicht zu beurtheilen bitten, da man noch lange nicht genug die Eigenthümlichkeiten und Feinheiten des Indischen Versbaues, sondern nur sein Sylbenmaaſs und seine Hauptabschnitte kennt, wodurch für die wahrhaft gelingende Nachbildung einer Versart wenig geschehen ist. Was die Stellen an sich betrifft, so habe ich durchaus nicht gerade die schönsten und gefälligsten ausgewählt, worüber das Urtheil ohnehin verschieden ausfallen dürfte, sondern dem Zweck dieser Abhandlung gemäſs, diejenigen, aus welchen die Eigenthümlichkeit des philosophischen Systems am meisten hervorgeht. Ich habe aus dem gleichen Grunde mit möglichster Genauigkeit Wort für Wort wiederzugeben versucht, und würde auf das Metrum gänzlich Verzicht geleistet haben, wenn nicht eine metrische, selbst weniger gelungene Uebersetzung immer einen anschaulicheren Begriff von dem Originale gewährte. Auch kann in unsrer Sprache eine metrische Uebersetzung gerade an Treue gewinnen. Der Uebersetzer wird durch den Rhythmus in eine, dem Original ähnliche Stimmung versetzt, die bindenden Gesetze der Sylbenzahl und Sylbenlänge machen schleppende prosaische Umschreibungen unmöglich, und schneiden die sonst leicht zu weit gehende Unschlüssigkeit über die Wahl der Ausdrücke auf eine wohlthätige Weise ab. Die in den Versen als Anreden vorkommenden Namen Bháratas, Párthas, Kaunteyas, sind Sanskritisch geformte Zunamen des Ardschunas, von seinen Voreltern hergenommen.

Zum Verständniſs der hier bald folgenden Stellen muſs ich bemerken, daſs, wenn Krischnas, der in ihnen meistentheils der redend Eingeführte ist, von sich spricht, damit

die höchste Gottheit, oder was der Reinheit dieser Lehre besser entspricht, die Gottheit absolut gemeint ist. Krischnas begleitet den Ardschunas als Mensch, (IX. 11.) als einer der Nachkommen des alten Königs Yadus, und Ardschunas, da er ihn als Gott erkennt, bittet ihn (XI. 41. 42.) wegen der Vertraulichkeit um Verzeihung, mit der er mit ihm umgegangen ist. Nach der Indischen Mythologie ist Krischnas *) die achte der zehn Irdischwerdungen, oder Niedersteigungen (Avatárás) Vischnus. **) Von diesen Erscheinungen der Gottheit in verschiedenen Thier- und Menschengestalten kommt zwar in unsrem Gedicht, das überhaupt von mythologischer Dichtung frei ist, nichts vor, aber Krischnas erwähnt doch, dafs er von Weltalter zu Weltalter auf die Erde zurückkehrt. (IV. 6—8.) Indem aber Krischnas eine Emanation der Gottheit ist, bleibt diese, oder vielmehr er in ihr in ihrem ewigen Seyn, und in diesem Verstande spricht er wohl, jedoch soviel ich habe sehen können, nur in dieser einzigen Stelle des Gedichts, von sich und Gott, wie von zwei verschiedenen Wesen, wenn er sagt:

Zu diesem urersten Geist hin mich richt' ich, von wannen alles
Geschöpfs alter Strom fliefst.
(XV. 4. *b.*)

Gott nun ist das ewige, unsichtbare, ungetheilte und daher einfache, von allen vergänglichen, sichtbaren und in Individuen vertheilten Wesen verschiedene Princip. (XII. 3. VII. 24. 25.)

Verschieden ist vom sichtbaren ein unsichtbares, ewges Seyn,
das, wenn vernichtet ist jedes Geschöpf, nicht mit vernichtet wird,

*) Mehrere Abbildungen von ihm kann man in Guigniauts *religions de l'antiquité*, IV. 13. nr. 61—66. nachsehen. Man vergleiche auch I. 210. 211.

**) Guigniaut. *l. c.* I. 181—193.

das unsichtbar Untheilbare, das sie preisen den höchsten Pfad,
den erringend, man nicht rückkehrt, dort wo mein höchster Wohnungsort.
(VIII. 20. 21.)

Unvernichtbar das ist, wisse, was ausgespannet dieses All.
Vernichtung dieses Urewgen keiner, wer irgend, machen kann.
(II. 17.)

Gott ist allwissend, Alles durchdringend, keines Zuwachses fähig, unendlich, der Herr aller Dinge; es giebt nichts über ihm; er ist Eins und muſs in Einheit angebetet werden. (VII. 26. III. 15. 22. XI. 19. 20. IX. 11. 17. 18. VII. 7. VI. 31.) Ardschunas sagt von ihm:

Nicht Ende, noch Mitte, noch irgend Anfang dir schau ich, Allherrschender, Allgestaltger.
(XI. 16.)

Der Welt, des Festen, des Regsamen, Vater, der Lehrer ehrwürdigster, höchster bist du;
nichts ist dir gleich, unermeſsbarer Herrscher, wer höher könnt' in der Dreiwelt, als du, seyn?
(XI. 43.)

Der Wohnsitz Gottes ist über alle Schöpfung hinaus und auſserhalb derselben.

Den dort erleuchten nicht Sonnen, nicht Mondesscheibe, Feuer nicht,
wohin gehend man nicht rückkehrt, ihn meinen höchsten Wohnungsort.
(XV. 6.)

Gott ist der Schöpfer der Welt, Alles ist nur durch ihn, er ist der unvergängliche Ursprung aller Dinge. (IX. 4. 10. 13. VII. 6. 7. 10.)

Was jegliches Geschöpfs Samen ist, das bin ich, o Ardschunas;
nichts ohne mich im Weltkreis ist, nicht Festes, nicht Bewegliches.
(X. 39.)

Von dem der Wesen Ausfluſs ist, der ausgespannet dieses All,
nach seiner Art den anbetend, hin zur Vollendung strebt der
Mensch.

(XVIII. 46.)

Wie Gott Alles hervorgebracht hat, so ist er auch Alles, und Alles ist in ihm. Dies ist ein Hauptsatz dieser Lehre, der auf die mannigfaltigste Weise durchgeführt wird. Er scheint auf der einen Seite mit dem Begriff der göttlichen Unendlichkeit zusammen zu hangen, die Alles in sich begreift, auf der andern mit der, der Indischen Philosophie eigenthümlichen Vorstellungsart von der Entstehung eines Dinges aus einem andren. Da es, wie wir im Vorigen gesehen, keinen Uebergang von dem Seyn zum Nichtseyn, oder umgekehrt, giebt, sondern beide zwei ins Unendliche fortlaufende Linien bilden, so ist alle Schöpfung aus Nichts unmöglich; jede Wirkung muſs also schon in ihrer Ursach, und gleich ewig mit ihr, vorhanden seyn. (Colebrooke in den *Transactions of the royal Asiatic Society, Vol. I. part. I. p.* 38.) Wenn daher Gott der Schöpfer aller Dinge ist, so müssen alle Dinge, schon vor seinem Schaffen, in ihm vorhanden gewesen seyn. In unsrem Gedicht ist diese Schluſsfolge selbst nicht ausgesprochen, allein da der Grundsatz (II. 16.) klar und bestimmt aufgestellt wird, so liegt sie von selbst am Tage.

Alles Geistige ist mit einander verwandt und Eins und dasselbe, und der Mensch kann in sich, d. h. in seinem geistigen Selbst (da die Sprache den Begriff des Geistes und der Selbstheit in demselben Wort mit einander verbindet) alle übrigen Geschöpfe und in ihnen Gott erkennen. Indem aber der göttliche Geist in Geschiedenheit in die einzelnen Individuen vertheilt ist, ist er zugleich in Einheit unsichtbar, unvergänglich und ungetheilt vorhanden, und diese seine ungetheilte Natur ist der wahre Urquell alles Daseyns.

Was jedem Dinge den ihm eigenthümlichen Vorzug giebt, das ist Gott, der Glanz der Gestirne, das Leuchten der Flamme, das Leben der Lebendigen, die Stärke der Starken, der Verstand der Verständigen, die Erkenntnifs der Erkennenden, die Heiligkeit der Heiligen. (VII. 8—11. X. 38.) Was irgend für ein Verhältnifs zwischen ihm und der Welt gedacht werden kann, in dem steht er, als Vater, Mutter, Erhalter, Zuflucht u. s. f., er ist die Lehre, die Reinigung, die heiligen Schriften, das Stillschweigen des Geheimnisses, (IX. 16—18. X. 38.) die nie aufhörende Zeit. (X. 33.) Im zehnten Gesange geht Krischnas die ganze Schöpfung durch (19—42.) von den Fischen im Wasser bis zu den Göttern hinauf, die Berge, Meere, Winde, die Jahreszeiten und Zeitabschnitte, die Heerführer, Weisen, Heiligen, Dichter, Heldengeschlechter, und in jeder Gattung nennt er sich das oder den, welche in jeder das Vorzüglichste sind, unter den Nachkommen Pándus Ardschunas, unter den Heiligen Náradas, unter den Einsiedlern Vyásas, unter den Dichtern Usanas u. s. f. Selbst die grammatischen Formen und Buchstaben werden nicht vergessen. Er ist unter den zusammengesetzten Wörtern die zwei Begriffe unabhängig von einander verbindende Gattung, unter den Buchstaben das *a*, wobei, wenn es nicht blofs die Ehrfurcht andeutet, mit der man die Erfindung der Schrift betrachtete, vermuthlich mystische Vorstellungen zum Grunde lagen. Ich hebe aber dies ausdrücklich heraus, weil es beweist, dafs, wenn dieses Distichon (X. 33.) nicht ein späteres Einschiebsel ist, zu der Zeit, in welcher das Gedicht entstand, schon ein Alphabet vorhanden war. Denn das deutsche Absondern eines Vocals vor der Reflexion, kann kaum durch irgend einen Zeitraum von der Bezeichnung desselben getrennt seyn. Alles einzeln Aufgezählte aber, sagt Krischnas beim Schlufs, habe er nur

beispielsweise angeführt, denn die ganze Zahl der Wesen, in welchen er durch seine Wunderkraft erscheine, zu nennen, werde kein Ende gefunden. Was irgend grofs, ausgezeichnet und vorzüglich, sey seines Glanzes theilhaftig und diese ganze Welt habe er mit einem Theile seiner Natur ausgestattet. (X. 40—42.) Hieraus geht nun auch deutlicher hervor, in welchem Sinne er sich Eins mit den Dingen der Natur nennt.

Was in den hier angeführten Stellen einzeln angegeben ist, wird in einer andren (VII. 19.) in den kurzen Ausdruck: Vásudevas (d. i. Krischnas, der Sohn des Vasudevas) ist das All, zusammenzogen.

Auf diese Weise mufs das göttliche Wesen einander entgegengesetzte Eigenschaften in sich fassen, deren Widerspruch sich nur in der Allheit seiner Natur auflöst. In demselben Distichon sagt Krischnas von sich:

Der Kraftbegabten Kraft bin ich, von Begier frei und Leidenschaft,
Begier bin ich, die kein Recht hemmt, in den Geschöpfen, Bháratas.
(VII. 11.)

Ein Gott, der das Rasen der ungebändigten Naturkraft mit der Ruhe in sich verbindet, die in reiner Herrschaft des Geistigen über allem Endlichen schwebt, regt alle Bilder in der Phantasie an, welche eine grofse dichterische Wirkung hervorzubringen im Stande sind.

Diesem entspricht nun auch die Körpergestalt, die Gott zugeschrieben wird. Sie ist nichts anders, als eine sinnliche Uebertragung seines geistigen Begriffes, nach welchem er, alle Wesen in sich fassend, sich in alle einzelne ergiefst und doch zugleich in seiner Einheit, als wahre Monas dasteht. Man darf diese Vorstellung eines göttlichen Körpers nicht mit der menschlichen Gestalt verwechseln, welche die Mythologie andrer Völker und in einem andren

Verstande, die Indische selbst ihren Göttern anbildet. In diesem philosophischen, nicht mythischen System wird die ganze Körperwelt zum Körper des Unendlichen, und zwar nicht wie sie sich allmählich und einzeln in ihren Wirkungen entwickelt, sondern in ihren, alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige zugleich in sich fassenden Urkräften.

Ardschunas bittet Krischnas (XI. Ges.) sich ihm so zu zeigen, wie er sich ihm (seinem Wesen nach, denn bis dahin ist im Gedicht nicht von Körperform die Rede) geschildert hat. Krischnas gewährt seine Bitte, leiht ihm ein göttliches Auge, da menschliche dies nicht zu schauen vermögen, und offenbart sich ihm in seiner glanzgebildeten, allumfassenden, unendlichen, uranfänglichen, von niemand bis dahin erblickten Gestalt. Ardschunas sieht ihn nun zu dem Himmel emporragend, ohne Anfang, Mitte, noch Ende, mit vielen Köpfen, Augen und Armen, Tausende von göttlichen, an Farbe und Umrissen verschiedenen Gestalten in sich vereinigend, das Weltall mit seinem Glanz erwärmend, und in ihm alle Götter von dem im Lotuskelch sitzenden Brahmá an, alle Weisen, und die ganzen Schaaren der Geschöpfe jeglicher Art.

Wenn hoch am Himmel urplötzlich von tausend Sonnen rings empor
Licht flammte, gliche sein Strahlen dem Glanz dieses Erhabenen.
Das Weltganze, als Eins stehend, und mannigfaltig doch vertheilt,
in dem Körper der Sohn Pándus des Gotts der Götter schauete.
(XI. 12. 13.)

So hatte sich ihm Krischnas auch angekündigt,

Das Weltganze, als Eins stehend, was sich bewegt, was nicht, erblick'
in meinem Körper, Haarlockger, und was du sonst begehrst zu schaun.
(XI. 7.)

und wer sich diese Ansicht zu eigen macht, erreicht die höchste Vollendung.

Wer, als in Einheit da stehend der Geschöpfe getheiltes Seyn,
und verbreitet von da schauet, der erhebet zur Gottheit sich.
(XIII. 30.)

Die niedrigste Stufe der Erkenntnifs ist die, auf der man das Einzelne, getrennt von seinem Ursprung, als wäre es selbst das Ganze, betrachtet; die mittlere, wenn man im Einzelnen nur das Einzelne sieht, ohne zum Allgemeinen aufzusteigen. (XVIII. 20—22.)

Es ist aber bemerkenswerth, dafs Krischnas ausdrücklich sagt (XI. 47.) dafs er dem Ardschunas diese seine höchste Gestalt durch Wirksamkeit seines Selbst gezeigt hat, d. h. durch die Wunderkraft *), von der in der Folge die Rede seyn wird, vermöge welcher Gott und Menschen im Stande seyn sollen, indem sie sich, abstrahirend und auf Einen Punkt heftend, in ihr Innres vertiefen, ihr Wesen umzuformen, und Unmögliches hervorzubringen. Man darf vielleicht hieraus schliefsen, dafs der Dichter diese Erscheinung Krischnas wirklich nur als einen Schein genommen wissen will, da sein von wahrem Spiritualismus durchdrungenes System dieser Vorstellung von vielfachen Gliedern, Sonnenglanz u. s. f. nicht bedarf, auch, wie wir gesehen, das göttliche Wesen sonst von ihm blofs als unsichtbar und ungetheilt geschildert wird.

*) Diese Kraft wird als ein wahrer Zauber (*máya*) geschildert, und diese *Brahmamáyá* findet sich auf Bildwerken so dargestellt, dafs sie das zwiefache Wesen, welches sie in sich vereinigt, nicht blofs durch ihre mannweibliche Gestalt anzeigt, sondern auch auf der einen Seite der halb nach dem Munde hinaufgezogene Fufs auf das über sich selbst brütende Brahma, auf der andren die tanzende Bewegung auf die schaffend gaukelnde *Máyá* hindeutet. (Guigniaut. IV. 1. nr. 2. pl. 1. Fig. 2.)

Gott umfaſst aber nicht bloſs alle Arten des Seyns, auch das Nicht Seyende ist er.

Unsterblichkeit und Tod bin ich, was ist, was nicht ist, Ardschunas.
(IX. 19.)

Auf ganz ähnliche Weise wird in Manus Gesetzbuch (I. 11.) die ewige, unsichtbare Grundursach, aus der Alles, auch Brahmá selbst, entsprungen ist, zugleich seyend und nicht seyend genannt. Ich glaube nicht, daſs dies, wie wohl geschehen, so zu verstehen ist, daſs mit dem Seyn das Wesen Gottes an sich, mit dem Nichtseyn unsre Unmöglichkeit es sinnlich wahrzunehmen gemeint sey. Wenn man sich vollständig in die hier herrschende Vorstellungsart hineindenkt, so wird in dieser Bestimmung gleichsam die letzte Schranke der Allheit Gottes niedergerissen, das Allwesen umfaſste nicht Alles, wäre nicht unendlich, wenn seinem Seyn noch ein Nichtseyn entgegengesetzt werden könnte. Auch ist es in höherem und reinerem philosophischen Sinne richtig, daſs die Gottheit dadurch, daſs sie den Grund alles Seyns in sich faſst, nothwendig auch den Grund des Nichtseyns in sich enthalten muſs. Ueberhaupt aber ist ein Seyn, das sich individuell in unzählige Geschöpfe vertheilt, und zugleich, als ein allgemeines, sie alle in sich vereinigt, mit keinem andren Seyn vergleichbar, und darum wird an einer andern Stelle gesagt:

Die höchste Gottheit, anfangslos, heiſst nicht unseyend, seyend nicht.
(XIII. 12.)

was mit dem oben angeführten Verse im Grunde derselbe, nur von einer andren Seite genommene Gedanke ist.

In einem andren Sinne wird das Nicht-seyende genommen, wenn es das Gegentheil des Seyenden, als reales Seyn, als gediegene Wesenheit betrachtet, andeuten soll.

Es wird alsdann (XVII. 28.) der Tugend und Wahrheit entgegengesetzt.

Die Geschöpfe sind in Gott. (VII. 12.)

Den höchsten Geist erstrebt, Párthas, Dienst, schauend unverrückt nach ihm,
dem die Geschöpfe inwohnen, der ausgespannet dieses All.
(VIII. 22.)

Zum Wohnort deine Natur habend, freut sich, du Sinnenherrscher, die Welt, dir gehorchend.
(XI. 36.)

Er aber ist nicht in ihnen. (VII. 12. IX. 4.)

Durch diesen letzten Satz wird jedoch nur ausgedrückt, daſs er von ihnen unabhängig ist, sie wohl mit seiner unendlichen Natur umfaſst, selbst aber nicht in ihrer endlichen befangen ist. Denn in andren, ihn nicht einengenden Beziehungen ist er allerdings in ihnen, geht in ihre Körper ein und verläſst sie, und wohnt im Herzen jedes Menschen. (XV. 7—11. XIII. 15. 17.) Doch wird dieses Seyn in ihnen, nicht, wie das ihrige in ihm, als absolut und reell angenommen, sondern nur mit Beschränkung, als ein gewissermaſsen, gleichsam Inwohnen. (XIII. 16.) Auch dagegen verwahrt sich diese Lehre sorgfältig, daſs das Seyn der endlichen Geschöpfe in dem unendlichen Schöpfer nicht seine Natur herabziehe. An einer Stelle folgt unmittelbar auf den Satz, daſs die Geschöpfe in Gott sind, der gerade entgegengesetzte, und auf dieses, zugleich Seyn und Nichtseyn wird als auf die höchste Wunderkraft des göttlichen Wesens aufmerksam gemacht, worunter, nach der Analogie andrer Stellen, die Anspannung des göttlichen Geistes zu verstehen ist, durch welche er alle Wesen mit sich verbindet, und doch alle beschränkende Folgen dieser Verbindung aufhebt. (IX. 4. 5.) Dichterisch wird darauf dieser Widerspruch durch folgendes Gleichniſs gelöst.

So wie des Aethers Raum füllet, allhindringend, die weite Luft,
der Geschöpfe Gesammtheit so mir inwohnend betrachte du.
(IX. 6.)

Dasjenige, was die Geschöpfe mit Gott verbindet, ist die geistige Natur. Sie ist dieselbe in allen. Gott ist eigentlich der jeden beseelende Geist. (X. 20.) Jeder kann daher in sich die übrigen Geschöpfe und sie in Gott erkennen.

Nicht zur Verblendung, Sohn Pándus, kehrst du zurück, erkennend das,
wo der Wesen Gesammtheit du in dir erst schauest, dann in mir.
(IV. 35.)

Wer in jedem Geschöpf selbst sich, und die Geschöpfe all' in sich
in fromm vertieftem Geist siehet, Eins und dasselbe überall,
wer überall nur mich schauet, und Alles schauet nur in mir,
in dem unter ich nicht gehe, und er nicht untergeht in mir.
Wer den Geschöpfen inwohnend mich ehrt, an Einheit hangend fest,
der, wo er immer mag weilen, vertiefet doch nur weilt in mir.
Wer immer in des Selbsts Gleichheit dasselbe schauet, Ardschunas,
wenn er empfindet Lust, wenn Schmerz, am tiefsten der vertiefet ist.
(VI. 29—32.)

Jene Wunderkraft Gottes wird auch eine magische, einen Schein hervorbringende genannt, und dadurch angedeutet, dafs das einzige wahre Seyn doch nur das unvergängliche, ewige, alles übrige, dem Wechsel unterworfene aber nur ein durch die Gottheit erzeugtes Scheinbild ist. Da es aber schwer ist, zu erkennen, dafs Gott durch diesen Antheil an der Endlichkeit nicht beengt wird, und sein eigentliches, unsichtbares Seyn nicht mit jenem Seyn des Scheins zu verwechseln (VII. 25.), so täuscht jene Wunderkraft die Menschen. Der Herr der Geschöpfe, heifst es an einer andern Stelle, sitzt in der Gegend des Herzens, und

macht die an dies rollende Rad der Endlichkeit Gehefteten durch seine Magie irre. Wer aber zu Gott gelangt, überwindet diesen Zauber. (VII. 14. 15. XVIII. 61.)

Er erkennt nemlich nicht nur die doppelte Natur, die nach diesem System in Gott angenommen werden muſs, sondern täuscht sich auch nicht über das Verhältniſs beider zu einander.

Erde, Wasser und Glutlodern, Luft und Aether, Gemüth, Vernunft,
Selbstgefühl, so in acht Theile ist die Natur gespalten mir;
die niedre, denn getrennt, wisse, von ihr ist die andre, höchste mir,
lebenathmende, Groſsarmger, durch die fortdauert diese Welt;
denn als aus diesem Schooſs sprieſsend, alle Dinge betrachte du.
(VII. 4—6. *a.*)

Zur Erläuterung dieser Stelle muſs ich bemerken, daſs die drei, hier der niedren Natur Gottes zugesellten geistigen Vermögen in der Indischen Philosophie überhaupt gewissermaſsen den Sinnen gleichgestellt werden.

Das Gemüth (manas, der Etymologie nach, das lateinische mens) ist die Kraft, welche in der Seele dem körperlichen Wahrnehmen und Handeln entspricht. Denn die Indier nehmen, auſser den fünf Werkzeugen der Sinne, fünf Werkzeuge des Handelns an, und setzen diese zehn mit dem manas, als dem eilften, in Eine Klasse.

Das Selbstgefühl (ahankára, wörtlich das, was das Ich bildet) wendet die äuſseren und inneren Eindrücke auf die Persönlichkeit an, und schlieſst also das Selbstbewuſstseyn und die Selbstsucht in sich ein.

Die Vernunft (buddhi) beschlieſst.

Ueber diesen dreien ist der reine, mit der eigentlichen göttlichen Natur verwandte Geist (átman, woher unser athmen, puruscha).

(Man sehe Colebrooke *l. c.* p. 30. 31. und Burnouf's Auszüge aus dem Padmapurána, *Journal Asiatique.* VI. 99

bis 101.) In unsrem Gedicht wird dies System nicht ausdrücklich auseinander gesetzt, aber der Anfang des 13. Gesanges und mehrere andre Stellen zeigen, dafs es auch das des Dichters war.

Man sieht hieraus, dafs die menschliche Natur nur eine Nachbildung, eine Vereinzelung der göttlichen ist, und wenn diese Körper schafft oder in Vernichtung sinken läfst, geht sie in dieselben ein, oder scheidet aus ihnen, und bedient sich der die Verbindung der Seele mit der Aufsenwelt bewirkenden Werkzeuge.

Denn in des Lebens Welt ziehet, lebenathmend, mein ewger Theil
an sich aus der Natur Schoofse Gemüth und Sinne, sechs an Zahl.
Wo in den Körper eingehet, wo wieder ihn der Herrscher läfst,
da sich eint er, sie losreifsend, wie Wind vom Lager Blüthenduft.
Umfassend da Gehör, Auge, Gefühl, Geschmack, Geruch zugleich
und das Gemüth in Herrschaft so, durchwirket er den Sinnenstoff.
(XV. 7—9.)

Gott verbindet sich also mit sterblichen Leibern und handelt, indem er sie hervorbringt, und menschliche Einrichtungen gründet. Er ist sogar genöthigt zu handeln, wenn das Weltenrad nicht still stehen soll. Aber die Verbindung mit der Endlichkeit befleckt, das Handeln fesselt ihn nicht, er läfst darin blofs die Natur walten. Hier kehrt nun, von der Gottheit ausgesagt, dieselbe Lehre zurück, die oben den Menschen eingeschärft wurde, dafs gehandelt werden mufs, dafs nur das Hangen an den Erfolgen die Freiheit des Geistes bindet, und seine Ruhe stört, der völlige Gleichmuth aber auch das wirkliche Handeln in Nichthandeln auflöst. (IX. 8. 9.)

Nichts, Párthas, ist zu thun übrig in den drei Welten irgend mir,
unerstrebt nichts Erstrebbares, doch web' ich sichtbarlich in That.
Wenn unermüdet rastlos ich einmal in That nicht webete —

denn, Párthas, meines Fufstritts Spur die Menschen folgen überall —
diese Welten in Nichts sänken, wenn ich nicht fürder thäte That,
und Thäter des Gewirrs wär' ich, und dies Geschlecht ich mordete.
(III. 22—24.)

Ich stiftete die vier Kasten, nach Eigenschaft, Beruf getheilt,
doch sieh' in mir, der so handelt, den Ewigen, Nichthandelnden.
Denn mich beflecket Handlung nicht, nicht ist nach Handelns Frucht mir Lust.
Wer also mich im Geist kennet, der, handelnd, wird gefesselt nicht.
(IV. 13. 14.)

Unter mir die Natur zeuget, was sich bewegt, und nicht bewegt.
Aus diesem Grunde, Kaunteyas, die Welt herum sich, rollend, dreht.
(IX. 10.)

Denn anfangslos, naturstofffrei, der höchste Geist, der ewige,
in Leibern weilend, Kaunteyas, nicht handelt, nicht beflecket wird.
So wie des Aethers Feinheit wird, allhindringend, beflecket nicht,
im Körper überall wohnend der Geist so nicht beflecket wird.
(XIII. 31. 32.)

In der Endlichkeit mufs nicht blofs das Vorhandene untergehen, auch das Untergegangene mufs wieder geboren werden. Dies haben wir oben gesehen. Das Weltall folgt in Zwischenräumen bestimmter Jahrtausende, die Brahmás Tag und Nacht heifsen, demselben Kreislauf, und Gott ist es, der es schafft und zerstört.

Denn der, welcher Brahmás Tag kennt, den tausend Alter fassenden,
die Nacht, die in sich fafst tausend, tag- und nachtkundig ist im Geist.
Es entspriefst dem Unsichtbaren das Sichtbare, wann kommt der Tag;
wann die Nacht kommt, es hinschwindet ins unsichtbar Genennete.

Der Geschöpfe Gesammtfügung, wenn sie gewesen, schwindet hin,
wann die Nacht kommt; von selbst, Párthas, erstehet sie, wann
kommt der Tag.
(VIII. 17—19.)

Alle Geschöpfe, Kaunteyas, gehn in meine Natur zurück,
wann untergeht ein Weltalter, wann anhebt eins, entlass' ich sie.
Denn die eigne Natur sammelnd, entlass' ich, schaffend, für
und für,
der Geschöpfe Gesammtfügung von selbst, wie die Natur es
heischt.
(IX. 7. 8.)

Ich dieser ganzen Welt Ursprung bin, und Zerstörung wiederum.
Erhabner, als mich, kein zweites giebts irgend, Goldverschmä-
her, du.
An mich geknüpfet ist dies All, wie Perlenreih' am Faden hangt.
(VII. 6. *b*. 7.)

Dies letzte Gleichnifs scheint die Philosophie von der Mythologie entlehnt zu haben, wenn nicht diese sich des dichterisch-philosophischen Ausdrucks zu ihrem Endzweck bemeistert hat. Denn auch in Bildwerken (Guigniaut ***Ré*-**
ligions de l'Antiquité. IV. p. I. nr. 2. *pl. I. fig.* 2. u. a. a. O.) ist die Reihe der geschaffenen Dinge als eine Perlenschnur dargestellt. Es ist interessant, auf diese Weise eine Hieroglyphe in Dichtung entziffert, oder eine Dichtung in Hieroglyphe übergetragen zu sehen. Hiermit mufs man auch die sich wiederholenden irdischen Erscheinungen des göttlichen Wesens in Zusammenhang bringen, das sich gleichfalls immer selbst wieder erzeugt. In der That kann der Gedanke und überhaupt alles Geistige nicht durch Ruhe, sondern nur durch Selbstthätigkeit, also durch ewig sich erneuernde Zeugung fortbestehen.

Von mir Geburten viel schon sind, von dir vorüber, Ardschunas,
und alle sie im Geist kenn' ich; du, Feindverderber, kennst
sie nicht.

Bin unvergänglich, anfangslos und der Geschöpfe Herr ich gleich,
doch die eigne Natur sammelnd werd' ich durch meines Zaubers Schein.
Wie Ermatten des Rechts anhebt jedesmal hier, o Bháratas,
und Erstehen des Unrechtes, so mich erschaff' ich wiederum.
Zu der Schutzwehr der Frommsinngen, zu der Gottlosen Untergang,
zu des ewigen Rechts Festgung ersteh' ich neu von Zeit zu Zeit.
Mein göttlich Thun und mein Werden wer so in reiner Wahrheit kennt,
der in Geburt im Tod nicht geht, zu mir der gehet, Ardschunas.
(IV. 5—9.)

Das Entstehen der Wesen wird auch auf folgende Weise geschildert. Der Dichter braucht statt des gewöhnlichen Ausdrucks für den Körper einen andren (kschetra) den man das Irdische übersetzen kann, den wir aber noch allgemeiner Stoff, Materie, benennen wollen. Als Bestandtheile desselben zählt er die fünf Elemente, die fünf Sinnengegenstände, die eilf Körperwerkzeuge, Selbstgefühl, Vernunft, Lust und Schmerz, Begier und Abscheu, Mannigfaltigkeit, Denkkraft, Festigkeit und was sehr auffallend ist, das Unsichtbare auf. (XIII. 1—7.) Diesem veränderlichen Stoff stellt er den Stoffkundigen entgegen. Diesen nennt Krischnas Eins mit sich. In seiner Verbindung mit dem Stoff besteht alle Zeugung.

Was überall entsteht wahrhaft, ob Festes, ob Bewegliches,
durch des Stoffes und Stoffkundgen Eingung das wisse, Bháratas.
(XIII. 26.)
Wie diese ganze Welt Eine Sonne, Glanz sendend, strahlend macht,
den ganzen Stoff der Stoffkundge so strahlen machet, Bháratas.
(XIII. 33.)

Es bringt keine wesentliche Lücke in dem System unsres Gedichts hervor, wenn man diese nur im 13. Ge-

sange vorgetragene Vorstellungsart ganz übergeht, und ich gestehe, daſs sie mir auf keine Weise ganz klar ist. Am meisten machen mich die aufgezählten Bestandtheile irre, unter denen sich zwar die 25 den Indischen philosophischen Systemen (Colebrooke. *l. c.* p. 30. 31.) gewöhnlichen Grundstoffe gröſstentheils wiederfinden, aber auch andre, die theils, wie Begier und Abscheu im Gemüth, schon in andren enthalten sind, theils dem irdischen Stoff fremd scheinen. So hätte ich das Unsichtbare mit dem Stoffkundigen für dasselbe gehalten. In Manus Gesetzbuch (XII. 12—15.) in einer gleichfalls sehr dunkeln Stelle kommt dieser Ausdruck in einem andren, mehr untergeordneten Sinne vor.

Gott sieht nur auf die Gesinnung. Er nimmt alles ihm mit Verehrung Gebotne an, Wasser, eine Blume, ein Blatt. Er ist gleichgesinnt gegen alle. Wer sich zu ihm wendet, der Brahman oder ein Knecht, alle können den höchsten Weg einschlagen. Aber die wohlwollend gegen alle Geschöpfe Gesinnten, die Tugendhaften, Gleichmüthigen, Frommen sind ihm theuer. (IX. 26. 32. 33. XII. 13—20.)

Gott ist der eigentliche Gegenstand aller wahren Erkenntniſs, das zu Erkennende im absoluten Verstande. Indem der Dichter dies ausführt, und die Eigenschaften Gottes noch einmal kurz zusammen faſst, kommt sein wahres Wesen immer darauf hinaus, daſs er, in nur durch seine Natur zu lösendem Widerspruch, alles Endliche in sich schlieſst, und als unendlich, doch von allem Endlichen frei ist. (XIII. 12—17.)

Bei der Darstellung eines Systems, das nicht dogmatisch vorgetragen, sondern in ein Gespräch verwebt ist, das sich, auſser seiner Bestimmung, eine sittlich religiöse Unterweisung über die Erreichung der höchsten Vollendung zu enthalten, an einen bestimmten Moment in einer Dichtung anschlieſst, hat es mir doppelt nothwendig ge-

schienen, einen so einfachen Weg, als möglich, einzuschlagen. Ich habe daher im Vorigen mit Sorgfalt nur diejenigen Stellen zusammengetragen, in welchen entschieden von der höchsten Gottheit, oder vielmehr von dem absoluten Begriffe der Gottheit die Rede ist. Ich habe mich dabei um so mehr des einfachen Ausdrucks Gott bedient, als in den meisten derselben Krischnas von sich, also von einem persönlichen Wesen, spricht. Was diese Vorstellung augenblicklich verdunkeln, oder scheinbar verwirren konnte, habe ich entfernt, um jetzt darauf zurückzukommen.

Der wichtigste hier zu erläuternde Begriff ist der des Brahma, oder der göttlichen Substanz. Um Mifsverständnissen vorzubeugen, mufs ich zuerst bemerken, dafs dies mit einem kurzen *a* endende Wort das Neutrum der Grundform Brahman, und durch Endung und Geschlecht von dem mit einem langen *a* endenden Masculinum, dem Gott Brahmá, verschieden ist.

Das Neutrum ist hier auch wohl nicht bedeutungslos gewählt. Denn auch in unserm Gedicht scheint zwischen Krischnas, Gott, und dem Brahma, der Gottheit, da wo beide Begriffe nicht zusammenfallen, der Unterschied der zwischen einer gleichsam allgemeinen göttlichen Substanz und einem persönlichen göttlichen Wesen zu seyn. Es wird auch von dem ganzen Brahma (VII. 29.) geredet, und der Ausdruck meistentheils noch von dem Beiwort des höchsten (VIII. 3. XIII. 12.) begleitet, als liefse der Begriff einen Umfang und Grade zu.

Aus vielen Stellen geht deutlich hervor, dafs das Brahma und Gott dieselben Begriffe sind. Es durchdringt Alles (III. 15.); in der oben erwähnten Beschreibung der Gottheit, als des zu Erkennenden, ist gerade der Ausdruck das höchste Brahma, und kein andrer neben ihm gebraucht (XIII. 11—17.); die letzte Vollendung ist

das Uebergehen in das Brahma, das heiſst in die Gottheit. (II. 72.)

Krischnas ist dasselbe mit ihm (X. 12.) ist das höchste Brahma selbst.

Aber umkehren dürfte man, und hierin liegt der Unterschied, den Satz wohl nicht. Brahma ist die göttliche Urkraft überhaupt, gleichsam ruhend in ihrer Ewigkeit; in Gott, hier Krischnas, tritt die Persönlichkeit hinzu. Daher wird Krischnas neben dem Brahma genannt.

Wer Om! *) so sagend, eintönig die Gottheit nennt, gedenkend mein,
und dann den Körper läſst scheidend, der wandelt hin den höchsten Pfad.
(VIII. 13.)

An einer andren Stelle wird sogar zwischen dem Brahma und Krischnas auf dem Wege zur Vollendung nicht undeutlich eine Stufenfolge angegeben. Nach einer ausführlichen Schilderung des frommen Weisen heiſst es: derjenige, der so gesinnt ist

zum Gottheit werden Kraft gewinnt,
geworden Gottheit, ruhathmend, begehrt er nicht und trauert nicht,
für alle Wesen gleichfühlend, erreicht er meinen höchsten Dienst,
durch meinen Dienst erkennt wahrhaft er mich, wie groſs und wer ich bin,
dann mich erkennend wahrhaft geht in mich er ohne Zögern ein.
(XVIII. 53. b.—55.)

Der Uebergang in Krischnas ist also hier als das letzte und höchste dargestellt, nachdem der Mensch sich schon vorher dem göttlichen Wesen angebildet hat.

Noch bestimmter als zeugende und empfangende Gottheit, werden beide Wesen in folgender Stelle unterschieden:

*) Von diesem Wort werde ich gleich in der Folge reden.

Mein Schoofs die grofse Gottheit ist, in die ich lege meine Frucht,
und aller Wesen Ursprung fliefst allein daraus, o Bháratas.
Denn wo aus einem Schoofs Körper entspringen irgend, Kuntis Sohn,
der grofse Schoofs die Gottheit ist, der Vater, samengebend, ich.
(XIV. 3. 4.)

Dies entspricht ganz den morgenländischen Begriffen von Spaltung der göttlichen Kraft, Ausgehen aus ihr und Zurückgehen in sie. Fremder dagegen scheint diese, nur in dieser einzigen Stelle desselben sich findende Vorstellungsart dem Systeme des übrigen Gedichts.

Wie in den obigen Versen über den einzelnen empfangenden Kräften eine allgemeine empfangende Urkraft angenommen wird, so geschieht dasselbe auch in andren ähnlichen Fällen. Es wird nemlich auch von einem absoluten Handeln, (karma) einem einfachen (akschara) und von Wesen die über den Geist, über die Geschöpfe, über die Götter, über die Opfer sind, (adhyátman, adhibhúta, adhideiva, adhiyadschna) gesprochen. Es scheint hiernach, dafs die Indische Philosophie, wo sie einzeln vertheilte Kräfte oder Eigenschaften an Wesen wahrnimmt, den Begriff derselben in seiner Reinheit auffafst, bis zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert, und nicht bei der Bildung des Begriffs vor dem Geiste stehen bleibt, sondern sie als reale Urstoffe wirklich setzt. Es entsteht alsdann hieraus zweierlei, einerseits dafs diese Grund- oder Urstoffe der Ursprung der einzeln vertheilten Kräfte sind, andrerseits dafs sie in ihrer Reinheit und Unendlichkeit ganz oder theilweise zu der Natur der Gottheit gehören.

Das absolute Handeln wird (VIII. 3.) in einer eignen Definition das die Erzeugung des Daseyns der Geschöpfe bewirkende Entlassen oder Schaffen genannt. Denn

die Sprache verbindet diese beiden Begriffe in demselben Verbum (sridsch) und bleibt darin dem philosophischen Dogma getreu, dafs jede Wirkung, schon in ihrer Ursach enthalten, dieselbe nur zu verlassen braucht, um zu entstehen. Der Begriff des Handelns wird daher bei dem ursprünglichsten Handeln, der Schöpfung, aufgenommen. Es fafst unter sich die einzelnen Handlungen, und mit doppeltem Rechte das Opfer (III. 14.) es entspringt aber selbst aus dem göttlichen Wesen (III. 15.) als dem ursprünglichen Urheber aller Dinge. Nach diesem Zusammenhange erscheint es nicht mehr befremdend, wenn es in unmittelbare Verbindung mit der Gottheit und dem Uebergeistigen gesetzt und gesagt wird, dafs man diese beiden und das ganze Handeln kennt, wenn man sich zu Krischnas wendet, um sich von Alter und Tod zu befreien. (VII. 29.)

Das Uebergeistige (adhyátman) erklärt Krischnas (VIII. 3.) durch einen Ausdruck, der buchstäblich das eigne Seyn bedeutet, und gewöhnlich die einem Wesen unzertrennlich anhängende Natur, seinen Charakter, seine Persönlichkeit bezeichnet. (So V. 14. XVIII. 60.) Dieser Begriff ist also hier zu der absoluten Allgemeinheit gesteigert, in welcher er zu dem göttlichen Wesen pafst, das alle Gründe seines Seyns in sich selbst enthält und die Urpersönlichkeit ist. Nicht aber darf man diesen Begriff mit dem des höchsten Geistes verwechseln, für den es einen andren (paramátman) auch in unsrem Gedicht (XIII. 31.) vorkommenden Ausdruck giebt.

Was über die Geschöpfe ist, nennt Krischnas (VIII. 4.) das getheilte Seyn. Die Eigenthümlichkeit endlicher Wesen beruht auf ihrer geschiedenen Persönlichkeit, also auf Selbständigkeit und Vereinzelung. Für die erstere galt der so eben erwähnte Begriff. Die letztere liegt in dem gegenwärtigen. Es mufs aber ein solcher allgemeiner Grund-

stoff, dem die Möglichkeit beiwohnt, sich einzeln zu vertheilen, vorhanden seyn, da in einem Systeme, wie dieses ist, alle Wesen, ihrer Geschiedenheit unbeschadet, Eins sind.

Das Einfache, Unsichtbare bildet den Gegensatz des getheilten Seyns. Es ist eins und dasselbe mit der Gottheit und Krischnas, denn beide sind selbst das Einfache. (VIII. 3. XI. 37.) Aber das Einfache ist gleichsam der höchste und allgemeinste göttliche Urstoff. Denn es ist der Ursprung der Gottheit selbst; sie ist, nach der öfter berührten Vorstellung vom Verhältniſs der Wirkung zur Ursach, mit und aus demselben, was die Sprache vollständig und genau in Einem Worte (Samudbhavam) ausdrückt. (III. 15.)

Es wird auch die Frage aufgeworfen, wer die am frommsten Vertieften sind, die Krischnas überhaupt, oder die ihn als das Einfache anbeten? worauf die Antwort lautet, daſs beide zur Vollendung gelangen, aber die Arbeit der zuletzt genannten schwieriger ist, weil der körperbegabte Mensch sich schwer zu einer Vorstellung des Unsichtbaren erhebt. (XII. 1—6.) Vermuthlich ist aus der Absicht, die Einfachheit der Gottheit noch bezeichnender auszudrücken, der heilige mystische Name der Gottheit Om! entstanden, indem drei Töne *a*, *u* und ein Nasenlaut in Einen Buchstaben verschlungen sind, da *a* und *u* in ein hier nasales *o* zusammenfliesen.

Ueber das Opfer nennt Krischnas auf eine dunkle und mystische Weise (VIII. 2. 4.) sich selbst in diesem seinem, also menschlichen Leibe, und der Ausdruck kommt sonst nicht an Stellen vor, die über diese mehr Licht verbreiteten. (Vgl. VII. 30.) Vielleicht aber soll diese Irdischwerdung selbst als ein Opfer, und folglich er als das höchste, alle andren in sich fassende angesehen werden.

Die Götter (deva) sind nach den philosophischen Sy-

stemen der Indier nur Wesen höherer Art, die ersten und höchsten, (XVII. 4.) aber selbst geschaffen, und nicht vergleichbar mit dem wahren göttlichen Wesen, dem Urquell aller Dinge. (Colebrooke *l. c.* p. 33.) Sie sind ebenso, als die Menschen, den einschränkenden Eigenschaften der Natur unterworfen, (XVIII. 40.) und wohnen mit allen übrigen Geschöpfen in Krischnas. (X. 14. 15.) Es opfern ihnen die, welche, nicht gleich lauter in ihrem Seyn, wie die Verehrer des höchsten Gotts, an den Erfolgen der Handlungen hangen; (IV. 12.) diese aber kommen alsdann nach dem Tode nicht zur höchsten Gottheit, sondern nur zu ihnen. (VII. 23.)

Brahmá befindet sich auch in Krischnas. Dieser sagt von sich:

Denn der Wohnsitz Brahmás bin ich und des ewigen Göttertranks,
der nie alternden Rechtssatzung und ungemeſsner Seeligkeit.
(XIV. 27.)

und Ardschunas von ihm:

In deinem Leib schau' ich die Götter, Gott du, und alle Thiergattungen dicht geschaaret,
im Lotuskelchsitze Brahmá, den Herrscher, und alle Frommweisen und Götterschlangen.
(XI. 15.)

Krischnas ist gröſser, als er. (XI. 37.) Die erste und die letzte der hier angeführten Stellen gehört aber zu denen, bei welchen es, wie ich weiter unten zeigen werde, grammatisch zweifelhaft bleibt, und wo nur der Zusammenhang entscheiden kann, ob der Gott Brahmá oder die göttliche Substanz gemeint sey.

Was über die Götter ist, wird vorzugsweise der Geist (Puruscha) genannt, und da der mit diesem Ausdruck verbundene Begriff in einem Theile des Gedichts eine wichtige Rolle spielt, so müssen wir ihn mit wenigen Worten zu erläutern versuchen.

Die genaue und eigentliche Bedeutung des Worts ist die, daſs es das Männliche bezeichnet. Es heiſst also Mann und Mensch. Sein übriger Gebrauch aber zeigt, daſs es den Menschen ursprünglich nur von der Seite bezeichnete, von der er mit höheren Wesen und allem Geistigen verwandt ist *). Denn man bedient sich desselben auch geradezu von dem Schöpfer. In zwei oben übersetzten Stellen (VIII. 22. XV. 4.) wo der Geist das Weltall geschaffen hat, und alle Geschöpfe in sich enthält, und wo Krischnas sich an ihn richtet, steht im Text dieses Wort. Krischnas wird so von Ardschunas genannt. (X.12. XI.18.38.) In dieser Bedeutung kommt puruscha gewöhnlich mit Beiwörtern vor, der höchste, (VIII. 22.) der ewige, göttliche, (X. 12.) der uralte, (XI. 38.) ursprüngliche (XV. 4.) allein auch absolut, als der Geist. (XI. 18.) Schon hieraus sieht man, daſs es nicht bloſs ein verschiedner Name für die Gottheit ist, und untersucht man seinen Gebrauch genauer, so findet man, daſs es einen gröſseren Umfang hat, und auch in der Gottheit eine bestimmte Eigenschaft, oder vielmehr Wirksamkeit anzeigt. Es ist nemlich das wirkende Princip, welches, aber immer geistig, herrschend, und sich Alles unterordnend, in der Natur ruht, Verbindungen auch mit ihrem endlichen Wesen eingeht, und dadurch irdisch zeugt und schafft. In der Indischen Philosophie kann auch die Gottheit nicht unterlassen, dies zu thun, es entsteht eben daraus, daſs Gott und die Geschöpfe in dieser Beziehung Eins werden, und der Mensch ihn und alle in sich schauen kann, und von dieser Idee, von der göttlichen Durchdringung der Natur zum Behuf der Schöp-

*) Herr Guigniaut (*Réligions de l'Antiquité I.* 618.) sucht diese Verbindung der Menschheit mit der Gottheit in dem Begriff puruscha auf eine andere Weise, indem er das Indische Wort durch l'homme-dieu erklärt. Ich kann aber dieser Meinung nicht beitreten.

fung geht, soviel ich aus dem Gebrauche des Worts wahrnehmen kann, seine Anwendung auf die Gottheit aus. Allgemein ist es daher das in der Natur hervorbringende Geistige, und wenn Krischnas sich (VII. 8.) das Edelste und Feinste in jeder Gattung der Dinge nennt, nennt er sich unter den Männern ihre Puruscha-Kraft, was die Indische Sprache blofs in der Endung des Neutrum und durch die Umbeugung des Stammvocals durch Pauruscham andeutet. In Manus Gesetzbuch wird in einer sehr merkwürdigen Stelle (XII. 118—125.) gesagt, dafs der Brahmane das ganze All in sich selbst sehen könne. Nach einer spielenden Vorstellungsweise (von welcher, um dies im Vorbeigehen zu bemerken, unser Gedicht durchaus frei ist) werden Götter und Naturwesen in einzelne Theile des menschlichen Körpers vertheilt. Dann heifst es: aber sie alle beherrscht der höchste Geist, er der feiner als ein Atom ist, eine auch in einer gleich folgenden Stelle unsres Gedichts mit denselben Worten vorkommende Bezeichnung, und den einige die ewige Gottheit nennen (Brahma). Wie nun aber sein Schaffen beschrieben wird, kommt es ganz mit der eben geschilderten Art überein.

Er alle Wesen, durchdringend sie mit fünffach vertheiltem Stoff,
Flammenrad *) gleich, stets dreht wälzend in Geburt, Wachsthum, Untergang.
(Manus Gesetzbuch. XII. 124.)

*) Wörtlich wie im tschakra. So wird nemlich die Scheibe, oder das Rad genannt, aus welchem oben und zu jeder der beiden Seiten Flammen ausgehen, und das ein häufiges Attribut Vischnus und Krischnas in Gemälden und auf Bildwerken ist. Aufserdem bedeutet tschakra auch überhaupt ein Rad, und auch ein solches, und ohne Flammen trägt Vischnus bisweilen. Man sehe über dies Attribut Guigniaut, *Religions de l'Antiquité* IV. p. 4. nr. 18. pl. III. fig. 18. p. 11. nr. 48. pl. IX. fig. 48. p. 13. nr. 66. pl. XII. fig. 66. Das eigentliche, mit Flammen versehene tschakra scheint immer als eine Scheibe, ohne Speichen, abgebildet zu werden.

Aus unsrem Gedicht will ich zwei vorzüglich beweisende Stellen hersetzen, obgleich in denselben Begriffe vorkommen, die erst weiter unten ihre volle Erläuterung finden. In der einen wird die Gottheit mit dem Namen des Dichters belegt. In der jugendlichen Frische eines zur Wissenschaft aufblühenden Volkes erscheint das Dichten nicht wie eine menschliche Kunst, sondern wie ein wirkliches Schaffen, und auch die mannigfaltige, gestaltenreiche, bunte, durch die Zauberkraft der Gottheit hervorgerufene, wie ein Wunder vor dem jungen Gemüth da stehende Schöpfung kann wohl mit einem vor der Phantasie vorüberrauschenden Gedichte verglichen werden.

Unaufhörlich den Sinn richtend, unabirrend vertiefend sich,
zum Geist, dem höchsten, gottgleichen, Pârthas, gelangt zu ihm der Mensch.
Des alten, hochwaltenden, weisen Dichters, der feiner ist als Atom, wer gedenket,
des Weltalls Nährers, undenkbar gestaltgen, des sonnengleich leuchtenden, fern vom Dunkel,
wer Dienst ihm festsinnig zur Todesstunde in Kraft standhaft starrer Vertiefung weihet,
zur Augenbrau'n-Mitte den Odem sammelnd, der geht zum gottgleichen, zum höchsten Geist ein.
(VIII. 8—10.)

Den Geist und die Natur, beide, wiss' anfangslos und ewig auch.
Eigenschaften und Umwandlung sind, wisse, der Natur gesellt.
Des Wirkens des, geschehn was soll, Ursach wird die Natur genannt;
der Geist genannt die Ursach wird in Lustgenuſs und Schmerzgefühl.
Der Geist, in der Natur stehend, sich ihrer Eigenschaften freut.
Sein Hang nach ihnen macht Zeugung in gutem und in schlechtem Schooſs.
Der Lenker er, der Zuschauer, Genieſser, Nährer, hohe Herr,
der Urgeist auch genannt wird er in diesem Leib, der höchste Geist.

Wer die Natur, den Geist kennet, zugleich die Eigenschaften auch,
der, wo er immer mag weilen, doch fürder wird geboren nicht.
(XIII. 19—23.)

Der durch das All verbreitete Geist läfst, wie wir oben gesehen, nach Mafsgabe seiner verschiedenen Beschränkung, Grade zu. Krischnas unterscheidet einen dreifachen, den theilbaren, mit allen Geschöpfen identischen, den untheilbaren, auf dem Gipfel stehenden, und einen dritten, der höchste oder Urgeist genannten, der, die drei Welten durchdringend, sie ernährt und beherrscht. Weil er, setzt er hinzu, sich über den theilbaren erhebt und treflicher ist als der untheilbare, so wird er in der Welt und der Schrift der höchste genannt. (XV. 16—18.) Man erkennt hier wiederum die Methode, allgemeine Begriffe real zu setzen. Dem in die Geschöpfe vertheilten geistigen, als Vermögen sich so zu vertheilen zusammengefafsten Wesen wird ein zweites von entgegengesetzter und höherer Natur gegenübergestellt; zur Vollendung des Begriffs müssen aber auch beide wieder in einem noch höheren, der ihre entgegenstehenden Eigenschaften in sich vereinigt, zusammengefafst werden. Manus läfst (I. 19.) das Weltall aus den feinen Körperelementen sieben unermefslich starker Geister, Puruschás (nach dem Scholiasten, der fünf Elemente, des Selbstgefühls und der grofsen Seele) bestehen, und setzt hinzu: das Vergängliche aus dem Unvergänglichen. Hier wird also das Wort allgemein von Urkräften gebraucht, aber immer liegen die oben als seine Kriterien angegebenen Begriffe des Schaffens, und des über endliche Natur Hinausgehenden darin.

Die Natur ist, wie wir eben gesehen, nach Krischnas Lehre, gleich ewig mit der Gottheit. (XIII. 19.) Sie besitzt drei Eigenschaften, guna, welche den Geist, so wie er sich ihr gesellt, binden. Unter diesem Binden wird al-

les Verwickeln in irdische und weltliche Dinge verstanden, die den Menschen von allein auf die Gottheit gerichteten Gedanken abziehen, und ihn dadurch an der Erreichung des letzten Zieles, der höchsten Ruhe, verhindern. In diesem Sinne kann auch das Edelste, z. B. die Erkenntniſs, binden. Die Natureigenschaften, auch absolut die Eigenschaftsdreiheit genannt, sind sogar dem Grade nach insofern verschieden, als das in jeder Bindende mehr oder weniger edel ist.

Die erste und edelste ist Sattwa, wörtlich die Eigenschaft des Seyns, aber in dem Sinne, in welchem das Seyn, frei von allem Mangel oder Nichtseyn, durchaus real ist, also in der Erkenntniſs zur Wahrheit, im Handeln zur Tugend wird. Denn das Wort, das ursprünglich bloſs ein von dem Participium des Verbum seyn gebildetes Abstractum ist, wird für diese beiden Begriffe gebraucht. Ich übersetze diese Natureigenschaft, um, so gut es gehen will, den Zusammenhang dieser Bedeutungen beizubehalten, durch Wesenheit.

Die zweite Eigenschaft ist Radschas. Dies Wort bedeutet eigentlich Staub, es kommt aber von einer Wurzel (randsch), die ankleben, sich anhängen, und durch eine nahe liegende Metapher, färben, heiſst. Ein davon abgeleitetes Nomen ist rága, zugleich Farbe und Begier. Alle diese Ausdrücke haben in ihrer bildlichen und Begriffsgeltung einen nahen Zusammenhang unter einander.

Die zweite der Natureigenschaften mit diesem Namen zu bezeichnen, mögen mehrere Beziehungen dieser Begriffe zusammengekommen seyn, die leicht aufregbare Heftigkeit des zerbröckelt wirbelnden, staubartigen Stoffes, das Schimmernde, Feurige des Farbenspiels, die zu dem Boden gehörende, sich leicht anheftende und verunreinigende Natur des Staubes. Je nachdem diese Begriffe anders und an-

ders aufgefafst werden, giebt es mehr oder minder edle Abarten dieser Eigenschaft. Thatkraft, Feuer der Leidenschaft, Raschheit des Entschlusses gehören ihr an, Könige und Helden sind mit ihr ausgestattet, aber immer ist ihr etwas zur Wirklichkeit und zur Erde Herabziehendes beigemischt, das sie von der stillen und reinen Gröfse der Wesenheit unterscheidet. Die von ihr Hingerissenen lieben alles Grofse, Gewaltige, Glänzende, aber sie verfolgen auch den Schein, sind befangen in der bunten Mannigfaltigkeit der Welt und werden sogar unrein genannt, (XVIII. 27.) um dadurch zugleich auf die Befleckung hinzudeuten, der das weltlich gesinnte Gemüth nicht zu entgehen vermag. Obgleich aber stürmende Heftigkeit das Hauptmerkmal dieser Eigenschaft ist, so mufs doch damit die Vorstellung eines niedrigeren, nicht die Gröfse und Reinheit der Wesenheit erreichenden Standpunktes, der bis zur Befleckung führen kann, verbunden werden. Ich habe versucht, in dem Wort Irdischheit die verschiedenen Verzweigungen dieses Begriffs in der Wurzel zusammenzufassen. Es liegt in diesem Ausdruck zugleich das Streben nach Mannigfaltigkeit und das Hangen am Einzelnen. Indefs fühle ich wohl, dafs er, gegen den Indischen, zu abstract, auch sogar zu weit, und von der concreten Anwendung der Begriffe zu entfernt ist.

Die dritte und unterste Natureigenschaft ist Tamas (verwandt mit Dämmerung) Dunkel, Finsternifs, die keiner Erklärung bedarf.

Am philosophischsten wird der Unterschied zwischen diesen drei Graden der endlichen Befangenheit in der Natur an den schon oben (S. 42.) erwähnten Stufen der Erkenntnifs gezeigt. (XVIII. 20—22.) Der Wesenhafte sieht in allen Geschöpfen nur das Eine, in den getheilten ungetheilte Seyn. Dem Irdischen erscheint in ihnen nur ihre

mannigfach individuelle Geschiedenheit. Die von Dunkel Umnebelten hängen sich, ohne in Gründe einzugehen, auf beschränkte, das Wesen der Dinge verkennende Weise, an das Einzelne, und halten dies für das Ganze. Das nur den Ersten erkennbare reale und ungetheilte Seyn wird also von den Zweiten übersehen, von den Dritten miskannt.

Krischnas giebt dem Ardschunas folgende allgemeine Erklärung der drei Eigenschaften:

Wesenheit, Irdischheit, Dunkel, der Natur Eigenschaften sind;
sie in dem Körper, Grofsarmger, binden den Geist, den ewigen.
Hier nun die Wesenheit strahlet rüstig in Fleckenlosigkeit,
bindet durch süfser Lust Streben, Erkenntnifsstreben, Reiner, du.
Die Irdischheit, begierathmend, erkenn' am Durst der Leidenschaft,
durch Thatenstreben, Kaunteyas, den Geist im Körper bindet sie.
Erkenntnifsmangel zeugt Dunkel, betäubend dumpf die Sterblichen,
mit vorsichtsloser Trägheit dies einschläfernd bindet, Bhâratas.
(XIV. 5—8.)

Krischnas bestimmt hernach im 17. und 18. Gesange eine Menge von Gegenständen: Handlungen, Opfer, Gaben, Glauben, Vernunft u. s. f. nach der Verschiedenheit, welche die mit jenen Eigenschaften Begabten in dieselben bringen, und man kann sich diese Anwendung leicht denken. Ueberall gehört das, was aus reiner Absicht, mit Selbstbeherrschung und Gleichmuth, in Richtung auf das Höchste gethan wird, den Wesenhaften, was aus falschen Beweggründen, für vorübergehenden Genufs, zur Stillung augenblicklicher Begier, auf ungezügelte Weise, in Richtung auf einzelne, beschränkte Gegenstände geschieht, den Irdischen, das in Irrthum, Verkehrtheit und trägem Starrsinn Befangene den Finsteren an.

Es liegt in dieser Eintheilung unläugbar eine richtige und philosophische Ansicht der Natur, die in derselben

zuerst das Gediegene, Reale, vom Mangelhaften, blofs Scheinbaren, unterscheidet, die Quellen des Mangelhaften in den beiden Gränzen aller Endlichkeit, dem Mangel an Kraft und dem Mangel an Gleichgewicht aufsucht, und das Gediegene selbst, als doch nur endlich real, auch wieder als eine Naturbeschränkung auffafst.

Nach einer von Colebrooke (*l. c.* p. 40.) aus einem Commentator eines philosophischen Werks angeführten Stelle sollte man glauben, dafs die drei Natureigenschaften, nach ihren Graden, unter Göttern, Menschen und Thieren vertheilt wären, und mithin allen Menschen, ohne Unterschied, die Irdischheit zukäme *). Auf keinen Fall aber ist dies die Meinung unsres Gedichts. Es geht deutlich aus den beiden letzten Gesängen hervor, dafs die Eigenschaften unter den Menschen verschieden vertheilt sind. Ob sie die Gränzen des Kastenunterschiedes bestimmen? ist zweifelhafter. Es heifst zwar allerdings, dafs dieselben nach ihren, aus ihrem eigenthümlichen Seyn entspringenden Eigenschaften, guna, vertheilt sind (XVIII. 41. IV. 13.) und die Wesenheit könnte auf die Brahmanen, die Irdischheit auf die Krieger fallen, allein es müfsten, da es vier Kasten giebt, zwei zusammengenommen seyn, und der Ausdruck Eigenschaft kann hier leicht eine allgemeinere Bedeutung haben.

Die Handlungen entspringen aus den drei Eigenschaften, und wenn der Mensch sich selbst für ihren Urheber hält, sind es eigentlich die Eigenschaften, die in Wirksamkeit treten. (III. 27—29.)

*) Nach der Lehre der Vedás soll Vischnus in der Eigenschaft der Wesenheit, Brahmá in der der Irdischheit, Rudras in der der Finsternifs wohnen. Guigniaut. *Religions de l'Antiquité.* I. 239. Anm. 270. Eine ähnliche Stelle kommt bei Colebrooke (*l. c.* p. 30. nr. 2.) vor, wo aber die Eigenschaften anders vertheilt scheinen.

Auf ähnliche Weise ist es in Gott. Alles Seyn der drei Eigenschaften stammt von ihm, seine obenerwähnte Zauberkraft ist aus ihnen zusammengesetzt, und täuscht eben die Menschen dadurch, dafs sie nicht einsehen, dafs Gott höher, als sie, und unvergänglich ist. (VII. 12—14.) Sie sind aber nur in ihm, weil die Natur in ihm ist, denn unmittelbar gehören sie dieser an, (XIII. 21.) sie binden auch eben so wenig seine Freiheit, als die Natur und sein Handeln es thut. Daher heifst er zugleich eigenschaftslos und die Eigenschaften geniefsend. (XIII. 14.)

Die Besiegung dieser Eigenschaften führt zur Unsterblichkeit (XIV. 20.) und obgleich es kein Wesen, weder auf Erden, noch im Himmel, weder unter den Göttern, noch unter den Menschen giebt, in dem sie nicht vorhanden wären, so mufs man doch streben, sich von ihnen zu befreien. (II. 45.) Man kann aber als von ihnen befreit angesehen werden, wenn man, in vollkommenem Gleichmuth über alle irdischen Erfolge, dem Walten der Eigenschaften in sich, ohne alle Theilnahme, nur als ein Fremder zusehend, sich allein dem Nachdenken über die Gottheit, und ihrem Dienste widmet. (XIV. 22—26.)

Das System der Indischen Philosophie, zu dem die in Krischnas Gespräch entwickelte Lehre, deren theoretische Dogmen ich hier vorzutragen versucht habe, gehört, ist im Ganzen das Sánkhya-System, d. h. dasjenige, welches in die Erforschung der Natur der Dinge durch Aufzählung ihrer Principien arithmetische Vollständigkeit und Genauigkeit zu bringen strebt. Es theilt sich in verschiedene Zweige, aber alle haben zum gemeinschaftlichen Grundsatz, dafs zukünftigem Uebel entgegengearbeitet werden mufs, und dafs klare Erkenntnifs rein geschiedener Wahrheit der Weg dazu ist. Die eine Lehre dieses Systems bleibt bei der Anwendung des raisonnirenden Verstandes stehen, und

läugnet, dafs es Beweise des Daseyns Gottes, als eines unendlichen Wesens, gebe. Ihr Schöpfer ist endlich und aus der Natur entstanden. Eine zweite Lehre dieses Systems, die Yoga-Lehre, stellt nicht nur Gott in selbständiger Unendlichkeit an die Spitze der Dinge, sondern setzt in die tiefste und abgezogenste Betrachtung seines Wesens das wahre Mittel der Erreichung ewiger Seligkeit. (Colebrooke *l. c.* p. 20. 24—26. 37. 38.)

Krischnas unterscheidet sehr bestimmt beide, indem er gleich im zweiten Gesange dem Ardschunas sagt: was er ihm bis dahin durch Vernunftgründe (Sánkhya) bewiesen, solle er nun hören, indem er seinen Sinn zum Yoga stimme. (II. 39.) In seinem ganzen übrigen Vortrag bleibt er sichtlich bei dem Letzteren stehen. Seine Lehre ist also Yoga-Lehre *). Er hatte sie schon einmal offenbart, und sie hatte sich unter den Weisen der Vorzeit durch Ueberlieferung fortgepflanzt, aber im Verlauf der Zeiten war sie untergegangen, darum erklärt er sie dem Ardschunas aufs Neue. (IV. 1—3.) Sie ist aber eine Geheimlehre, die nur dem Würdigen mitgetheilt werden darf. (XVIII. 67—69.) Ob und in wiefern unser Gedicht hierin mit dem obenerwähnten Werke Patandschalis übereinstimmt, läfst sich bei Colebrooke's kurzen Andeutungen nicht entscheiden. Höchst merkwürdig wäre die genaue Vergleichung beider, und ich würde die gegenwärtige Arbeit noch

*) Ich habe mich gefreut zu sehen, dafs Hr. Burnouf dieselbe Ansicht über das Verhältnifs der Bhagavad-Gítá zu der Sánkhya Philosophie hat. Man sehe den zweiten seiner interessanten Aufsätze über den Bhágavata Purána im *Journ. Asiat.* VII. 199. Ich mufs hierbei bemerken, dafs meine Abhandlung früher ausgearbeitet und vorgetragen war, als diese Aufsätze erschienen sind. Dasselbe gilt von mehreren in diesen Anmerkungen angeführten Stellen. Die Uebereinstimmung zweier, unabhängig von einander gewonnenen Ansichten wird dadurch ein um so stärkerer Beweis der Richtigkeit der Behauptung.

verschoben haben, wenn man nicht fürchten müfste, dafs es nicht die Absicht des Englischen Gelehrten sey, noch einmal auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Der Begriff des Yoga ist eines der unterscheidenden Merkmale dieser Philosophie, und gehört, nach unsren Begriffen, zu ihrem praktischen Theile. Ich werde daher nun zur Entwickelung desselben übergehen, an diese die Lehre vom höchsten Gut und den Mitteln der Erreichung desselben anknüpfen, und mit diesem praktischen Theile die ganze Darstellung der Krischnas-Lehre beschliefsen.

Yoga ist ein von der Wurzel yudsch, vereinigen, binden, dem lateinischen jungere, gebildetes Nomen, und drückt die Verknüpfung eines Gegenstandes mit dem andren aus. Darauf lassen sich alle vielfachen abgeleiteten Bedeutungen des Worts zurückführen. Im philosophischen Sinne ist Yoga die beharrliche Richtung des Gemüths auf die Gottheit, die sich von allen andren Gegenständen, selbst von den inneren Gedanken zurückzieht, jede Bewegung und Körperverrichtung möglichst hemmt, sich allein und ausschliefsend in das Wesen der Gottheit versenkt, und sich mit demselben zu verbinden strebt. Ich werde den Begriff durch Vertiefung ausdrücken, und habe es schon in einigen oben übersetzten Stellen gethan. (S. 27. VIII. 8—10.) Denn ist auch jede Uebertragung eines aus ganz eigenthümlicher Ansicht entspringenden Ausdrucks einer Sprache durch ein einzelnes Wort einer andern mangelhaft, so bleibt doch die Insichgekehrtheit das auffallendste Merkmal, an dem man den Yogí, d. h. den dem Yoga sich Widmenden und in demselben Begriffenen, erkennt. Auch liegt in dem Ausdruck der Vertiefung die mystische, dem Yogí eigne Gemüthsstimmung, die, wo das Wort absolut gebraucht ist, am natürlichsten auf die Endursach aller Dinge bezogen wird. Durch die Richtung auf die Gottheit

geht der Begriff in den der Frömmigkeit, (II. 61. VI. 47. IX. 14.) durch das ausschliefsliche Hingeben an Einen Gegenstand in den der Weihung, Widmung über, und eignet sich von diesen beiden Seiten für den lateinischen devotio und die von diesem in den neueren Sprachen abgeleiteten. Der ursprüngliche Begriff der Verknüpfung verschwindet aber bei dieser Uebertragung zu sehr, und die ganze Bedeutung des Worts wird vermuthlich sogar zu enge bestimmt. Denn nach einer Stelle Colebrooke's (p. 36.), wo er von Patandschalis Yoga-Lehre spricht, scheint (da er ausdrücklich von ***meditation on special topics*** redet) das stiere Nachdenken des Yogí auch auf andre Gegenstände, als die Gottheit gerichtet seyn zu können. Gar keinen Gebrauch verstattet devotio in den Stellen, in welchen Yoga, wie wir weiter unten sehen werden, als eine Thatkraft und eine Eigenschaft in der Gottheit selbst geschildert wird. Als Anstrengung, Beschäftigung kommt das Wort auf den Begriff hinaus, sich zu etwas zu bestimmen, auf etwas zu legen, etwas zu üben, und in diesen mannigfaltigen Bedeutungen geht es Zusammensetzungen mit mehreren andren Wörtern ein, indem bald der Zweck, bald die anzuwendenden Mittel näher bestimmt werden.

Das erste Erfordernifs der Vertiefung ist die Unterdrückung aller Leidenschaften, die Abgezogenheit von aller Gewalt der Sinne, ja allen äufseren, sie reizenden Gegenständen. Erst wenn die Geistigkeit Herrschaft gewonnen hat, kann die Vertiefung Kraft haben.

Die Vertiefeten, anstrebend, schaun in sich selber ruhend ihn,*)
doch nicht ihn schaun, auch anstrebend, die nicht vollendet Geistigen.

(XV. 11.)

*) Nemlich den höchsten Regierer.

Auf diese Weise trift hiermit das oben von der Vernichtung der Handlungen durch die Gleichgültigkeit über ihre Erfolge Gesagte zusammen, und zwar so sehr, dafs, wie wir oben gesehen (S. 32. II. 47. 48.) Gleichmuth und Vertiefung als Synonyme gebraucht werden. Ist auf diesem Wege jedes Regen der Leidenschaft, ja der leisesten Neigung getilgt, und die Seele zu völliger Partheilosigkeit (VI. 9.) gestimmt, so werden Nachdenken und abgezogene Betrachtung herrschend. So mufs der Geist sich, durch nichts Fremdartiges gestört, nur gesammelt in sich, in den Gedanken der Gottheit versenken, und mit unabirrend stätiger Beharrlichkeit an der Urwahrheit hangen. Aber nun stellt, wie wir auch bei andren Gelegenheiten gesehen haben, das System sein Dogma wieder auf die Spitze. Auch der innere Gedanke soll unterdrückt, alle innere und äufsere Veränderung aufgehoben werden, welche die vollendete Ruhe, das ewig sich gleiche Daseyn des Unvergänglichen stört. Es wird dies durch ein Auslöschen, Verwehen des irdischen Geistes ausgedrückt. Man ist geneigt, das Nichtdenken nur von der Unterdrückung alles Gedankens an irdische Gegenstände zu nehmen. In Manus Gesetzbuch (XII. 122.) wird von dem höchsten Geiste gesagt, dafs nur mit schlummerndem Nachdenken zu ihm zu gelangen ist. Aber der Scholiast erklärt dies blofs von der Verschliefsung der äufseren Sinne. Ich zweifle jedoch, dafs diese Erklärungsart, durch welche auffallende, und wirklich überspannte Behauptungen zu ganz gewöhnlichen Begriffen herabgestimmt werden, dem wahren Sinne des Systems entspricht.

Eine Hauptstelle unsres Gedichts über die Vertiefung ist folgende:

Wie Lampe, frei von Windwehen, nicht sich reget, defs Gleichnifs ist
der Vertiefte, der, festsinnig, vertieft in Selbstvertiefung sich.

Da, wo, gehemmt, des Geists Denken durch der Vertiefung
Uebung ruht,
wo allein durch sich selbst sein Selbst schauend in sich, der
Mensch sich freut,
endlose Wonne, fühlbare dem Geist nur, übersinnliche
kennet, und stätig ausdauernd, niemals von ewger Wahrheit wankt,
wo, dies erreichend, nicht Andres er achtet diesem vorzuziehn,
und wo Unglück nicht, auch schweres, erschüttert mehr den
Stehenden,
diese, des Schmerzgefühls Lösung, wisse, Vertiefung wird genannt.
In Vertiefung der Mensch mufs so vertiefen, sinnentfremdet, sich,
tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,
der Sinne Inbegriff bändgend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So strebend, nach und nach ruh' er, im Geist gewinnend Stä-
tigkeit,
auf sich selbst das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;
wohin, wohin herumirret das unstät leicht bewegliche,
von da, von da zurückführ' er es in des innern Selbsts Gewalt.
Den Vertiefeten, Stillsinngen der Wonnen höchste dann besucht,
dem Irdischheit die Ruh nicht stört, den reinen, gottgewordenen.
(VI. 19—27.)

An andren Stellen (V. 27. 28. VI. 10—15. VIII. 10—14.) werden zu diesen Vorschriften andre mystische, und abergläubisch spielende, aber immer auf den Grundideen dieser Lehre ruhende hinzugefügt. Der sich der Vertiefung Widmende soll in einer menschenfernen, reinen Gegend einen auf einem nicht zu hohen und nicht zu niedrigen, mit Thierfellen und Opfergras (kusa, *poa cynosuroides* nach Wilson) bedeckten Sitz haben, Hals und Nacken unbewegt, den Körper im Gleichgewicht halten, den Odem hoch in das Haupt zurückziehen, und gleichmäfsig durch die Nasenlöcher aus und einhauchen, nirgends umherblickend, seine Augen gegen die Mitte der Augenbraunen und die Spitze der Nase richten, und den oben (S. 56.) erwähnten geheimnifsvollen Namen der Gottheit Om! aussprechen.

Aus dieser Lehre und Schule sind unstreitig die noch heute in Indien vorhandenen Yogis hervorgegangen. Der Gouverneur Warren Hastings giebt in einem 1784 geschriebenen, und der Wilkinsischen Uebersetzung unsres Gedichts vorgedruckten Briefe (p. 8. 9.) eine lesenswürdige Beschreibung davon, und der Mann, den er in dieser Seelenübung gesehen, hatte einen solchen Eindruck auf ihn gemacht, daſs er es nicht für unmöglich hält, daſs durch diese schulenweis geübte Trennung der Seele von den Regungen der Sinne, aus einer so von jeder zufälligen Beimischung freien Quelle, ganz neue Richtungen und Verbindungen des inneren Gefühls (*new tracks and combinations of sentiment*) und Lehren von gleich tiefer Wahrheit mit unsren einfachsten hervorgegangen seyen. Es ist aber schwer, in solchen Ueberspannungen, wenn sie auch wahr und ungeheuchelt seyn sollten, mehr als denselben schwärmerischen Mysticismus zu erkennen, der in verschiednen Himmelsstrichen, Systemen und Religionen nur andre Gestalten annimmt.

Was unser Gedicht betrift, so begünstigt es wenigstens diese Uebung nicht als fortdauernde und beständige eines ganz müssigen, nur beschaulichen Lebens. Wir haben oben gesehen, wie auf das Handeln, und zwar auf das bewegteste und lebendigste in Kampf und Schlachtgewühl, gedrungen, wie es als Wahn geschildert wird, durch Nichtsthun das Streben der irdischen Kräfte nach Handlung und Wechsel aufhalten zu wollen, wie jeder die Aufgabe lösen soll, nach den Satzungen seines Standes zu handeln, aber, ohne Rücksicht auf den Erfolg, sich mit dem Geiste über demselben zu erhalten.

Als Nachdenken und Wahrheitsforschung geht Krischnas Lehre sichtlich von dem Grundsatz aus, daſs die reine Wahrheit, diejenige, welche die Dinge an sich erkennt oder ahndet, (*tattwa*) nicht auf dem Wege discursiven und rai-

sonnirenden Verstandes gefunden werden kann, daſs man dazu das Gemüth vorbereiten, von allem Unreinen und Kleinlichen läutern, die Erkenntniſs in ihm herrschend machen, und dann das innere Wahrheitsgefühl beleben, den Geist auf den Punkt richten muſs, in dem das Ich mit den Dingen an sich, als auch zu ihnen gehörend, zusammenhängt. Durch das Anerkennen der Einerleiheit alles Geistigen, und der Individualität (*prithaktva*) als der eigentlichen Schranke im Menschen, macht diese Lehre eine sehr bestimmte Scheidung des Endlichen vom Unendlichen.

Es scheint sogar, als würde die Wahrheit als ursprünglich in den Menschen gelegt, und nur nach und nach in Vergessenheit eingeschläfert betrachtet. Wenigstens sagt Ardschunas, als ihn Krischnas am Ende des Gesprächs fragt, ob ihm nun die feste Erkenntniſs gekommen sey?

Verschwunden ist der Irrthum mir, Erinnerung gekehrt durch dich,
des Zweifels ledig, fest bin ich, und will vollbringen, was du sagst.
(XVIII. 73.)

Da diese Lehre auf unvermittelte Erkenntniſs durch innere Anschauung ausgeht, so fordert sie von dem Geiste vor Allem Festigkeit und Stätigkeit, von deren angestrengter und beharrlicher Richtung auf den zu erforschenden Punkt das Gelingen nothwendig abhängt. Sie macht dadurch die Bildung des Charakters zu einem Mittel der Aufsuchung der Wahrheit, und sammelt alle Kräfte des Gemüths auf diesen einzigen Punkt. Der auf diese Weise hervorgebrachte Sinn ist daher immer nur Einer, da die nicht so Gestimmten, nemlich die, welche in Forschungen raisonniren, die durch Gründe vermittelt sind, und im Handeln Neigungen und Absichten folgen, sich in viele Sinne und Meinungen spalten. (II. 41—44.) Daher steht nichts

dieser Lehre so feindselig gegenüber, als der Zweifel, der wie ein Verbrechen behandelt wird.

Erkenntnifslos und ungläubig kommt um der Zweifelathmende,
nicht diese Welt ist, nicht jene, Glück nicht des Zweifelathmenden.
Verzichtend wer vertieft handelt, den Zweifel durch Erkenntnifs tilgt,
den Geistigen die Handlungen nicht binden, Goldverschmäher, du.
(IV. 40. 41.)

Aus dem Gegensatz im letzten Verse sieht man, in welchem Sinne hier Geist genommen wird, nemlich nicht blofs als Denkvermögen, das im Zweifler gerade vorzugsweise thätig ist, sondern als Quelle unvermittelten Wissens.

Die nothwendige Stufe zur Vertiefung ist die Erkenntnifs. Denn um zur Vertiefung zu gelangen, mufs der Mensch sich zur höchsten der drei Natureigenschaften, der Wesenheit, aufgeschwungen haben, (XVIII. 33—35.) dazu aber führt die Erkenntnifs.

In alle dieses Leibs Thore wenn einzieht, füllend sie mit Glanz,
die Erkenntnifs, gelangt, wisse, zur Reife dann die Wesenheit.
(XIV. 11.)

Unter der Erkenntnifs wird diejenige verstanden, welche gleichsam die Endfäden aller einzelnen Forschungen zusammenknüpft, die Unterscheidung des Vergänglichen vom Unvergänglichen, die Einsicht in den Stoff und den Stoffkundigen (S. 50.) und in die Erlangung der letzten Vollendung. (XIII. 27. 2. XVIII. 50.) Insofern sie zugleich auf Geist und Charakter wirkt, werden alle Tugenden des Weisen und Heiligen in ihre Schilderung mitaufgenommen. (XIII. 7—11.) Sie wird empfohlen und gepriesen, als das Feuer, welches die den Menschen bindenden Handlungen in Asche verwandelt, als die Sonne, welche den höchsten Pfad erleuchtet, als die Reinigung, die der Weise in sich

selbst findet. Von dem, der sie besitzt, sagt Krischnas, daſs er ihn als sein eignes Selbst betrachtet. (IV. 33—38. V. 16. 17. VII. 15—20.)

Die Freiheit von aller Sinnenregung ist ihre Grundlage; so wie die aus dieser flieſsende heitere Stille herrscht, nimmt der Geist den ganzen Menschen ein. (II. 65.)

An unmittelbare Erkenntniſs und einen Gemüthszustand, wie er in dem Vertieften geschildert worden ist, muſs sich nothwendig auch der Glaube anschlieſsen (VI. 47. XII. 2.) Er rettet noch den vom Verderben, welcher, von Begierden verführt, von dem stätigen Suchen nach dem Höchsten abirrt. (VI. 37—45.) Er wird, als der Erkenntniſs vorausgehend und zu ihr führend dargestellt, nemlich indem ein inneres Wahrheitsgefühl das bezeichnet, worüber die Erkenntniſs nachher ihr volles Licht ausgieſst. (IV. 39.) Der Glaube ist dreifach nach den Natureigenschaften, da er aus dem Charakter des Menschen entspringt. Dieser Charakter und der Gegenstand des Glaubens in jedem stehen in unmittelbarer Verbindung. Denn der Glaube ist das Bild des Charakters, und der Gläubige ist, wie das, woran er glaubt. (XVII. 2. 3.)

Glaube, Erkenntniſs, Vertiefung und jede andre Seelenübung aber haben zum höchsten Ziel die Befreiung von der Nothwendigkeit neuer Geburt nach dem irdischen Tode. (S. 50. IV. 9. S. 61. XIII. 23.) Der Mensch kann durch Wiedergeburt in edlere und glücklichere Wesen übergehen, (VI. 41. 42.) er kann in den Zwischenzeiten himmlische Freuden genieſsen, (IX. 20. 21.) aber das letzte Ziel ist das gänzliche Hinaustreten aus diesem ewig rollenden Wechsel wiederkehrenden Entstehens, die Lösung von den Banden der Geburt. (II. 51.) In einer Philosophie, welche alle Handlungen, alle sinnlichen Regungen, und selbst die unentbehrlichsten körperlichen Verrichtungen, als den Geist

störend, fesselnd und verunreinigend ansieht, kann das irdische Leben nur als unstät und freudenlos erscheinen. (IX. 33.) Die Welt wird als eine, sich ewig fortwälzende Maschine betrachtet, die jeder besteigt, der in sie eintritt. (XVIII. 61.) Ruhe muſs also das höchste Glück seyn. (II. 66.) Da aber in den Gränzen der Endlichkeit auf Tod unausbleiblich Geburt folgen muſs (S. 30. II. 27.) so bleibt zur Erreichung der vollkommenen Ruhe nichts übrig, als in die Gottheit, den Sitz aller Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit, überzugehen. (VI. 15. S. 42. XIII. 30. S. 53. XVIII. 55.) Dies wird möglich durch die Verwandtschaft alles rein Geistigen, dessen Trennung von allem Körperlichen die Vertiefung bewirkt. So hangen alle Theile dieses Systems aufs genaueste und festeste mit einander zusammen.

Die Erreichung dieses letzten Zieles wird den Frommen und Gläubigen fast auf jeder Seite unsres Gedichts mehreremale verheiſsen; es ist auch schon von Heiligen, Muni's erreicht worden. (XIV. 1.) Es wird schlechthin das Höchste (III. 19.) und die Befreiung (III. 31. IV. 15.) genannt, der höchste (VI. 45.) der ewige (XVIII. 56.) der nie zurückführende Pfad, (V. 17.) die Vollendung, (XII. 10.) obgleich an einer andren Stelle (XVIII. 50.) die Vollendung von der Erlangung der Gottheit, als einer höheren Stufe unterschieden wird, ferner die höchste Ruhe (IV. 39.) das Gehen zu Gott, Krischnas, und zur Gottheit, Brahma, (IV. 9. 24.) die Berührung mit ihr (VI. 28.) das Eingehen in Gottes Daseyn (IV. 10.) das Verwehen (nirvána von vá, wehen) in die Gottheit (II. 72.) die Fähigung zur Gottheit zu werden (XIV. 26.) die Verwandlung in die Gottheit. (V. 24.)

Dahin gelangen die, welche sich ausschlieſslich dem Höchsten widmen, keinem niedrigeren Wesen dienen, und

ihre Gedanken allein auf ihn richten. Denn wem sich der Mensch widmet, zu dem gelangt er nach dem Tode. (S. 53. VIII. 13. IX. 25. XVI. 19.) Vorzüglich ist die Gedankenrichtung in der Todesstunde entscheidend. (VIII. 5. 6.) Die den rechten Pfad einschlagen, befreien sich auch von den Umstürzungen der Weltalter, werden nicht wiedergeboren bei der neuen Schöpfung, kommen nicht um bei der Zerstörung der Welt. (XIV. 2.)

Brahmás Welt ist die Gränze der Wiedergeburten.

Die Welten bis Brahmás Welt sind rückkehrbar wieder, Ardschunas,
zu mir wer gehet, Kaunteyas, dem wieder nicht erscheint Geburt.
(VIII. 16.)

Es ist aber dies wieder eine der schon oben (S. 52.) erwähnten Stellen, wo es zweifelhaft bleibt, ob das Neutrum Brahma, die göttliche Substanz, oder der persönliche Gott Brahmá, gemeint sey. Ich nehme, dem Zusammenhange nach, das Letztere an.

So grofs nemlich auch die grammatische Bestimmbarkeit der Wörter in der Sanskrita Sprache ist, so kommt doch die Declination des Masculinum und Neutrum (VIII. 17. XI. 37. XIV. 27.) in mehreren Casus überein, und so hat die Sprache doch Eigenthümlichkeiten, welche das Geschlecht nicht in jeder Stelle grammatisch unterscheiden lassen. Dies ist nemlich der Fall, wenn Masculinum und Neutrum oder wie bisweilen sich findet, gar alle drei Geschlechter dieselbe Grundform haben, und diese Grundform Element zusammengesetzter Wörter wird, (II. 72. III. 15. IV. 24. 25. VIII. 16. XIII. 4. XVIII. 53. 54. Manus Gesetzbuch I. 97.) und wenn bei Lautzusammenziehungen ein gleicher Vocal aus der Verbindung eines langen oder kurzen schliefsenden mit dem das folgende Wort anfangenden entsteht. (IV. 24. Manus I. 11.) Von allen hier angeführten

Stellen unsres Gedichts scheint mir nur in vieren (VIII. 16. 17. XI. 37. XIV. 27.) wo von Brahmás Sitz, Tag, Welt u. s. f. die Rede ist, der Gott, in allen übrigen, namentlich in denen, wo das Uebergehen, die Verwandlung in die Gottheit vorkommt, das göttliche Wesen, das Neutrum Brahma, gemeint. Hiermit stimmt auch die so sehr genaue Schlegelsche Uebersetzung, mit Ausnahme Einer Stelle (XIV. 27.) überein. Sie drückt das Neutrum durch numen oder ein andres Substantivum, den Gott durch seinen Namen aus.

Allein auch wer zu dem höchsten, hier bildlich als Brahmás Welt bezeichneten, Aufenthalt der Ruhe gelangen will, mufs doch vorher durch mehrere Wiedergeburten, sein Wesen immer mehr läuternd, gegangen seyn. (VI. 45. VII. 19.) Dies auf den Tod folgende Schicksal ist nach den drei Eigenschaften verschieden. Die in Dunkel Dahingehenden sinken in die Tiefe und werden aus geistesdumpfen Geschöpfen wiedergeboren; die in Irdischheit Sterbenden halten sich in der Mitte, und treten unter den Thatenbegierigen wieder ans Licht; die das Leben in gereifter Wesenheit verlassen, erheben sich aufwärts zu den fleckenlosen Welten derer, die das Höchste kennen. (XIV. 14. 15. 18.) Diese Bestimmung scheint dieselbe mit der zu seyn, welche dem Gläubigen, aber nicht ganz Vollendeten angewiesen wird, der, vor einer neuen Wiedergeburt, unendliche Jahre in den Welten derer, die reinen Wandels gewesen, zubringen soll. (VI. 41. 42.) Auch der vielleicht gleichfalls hiermit zusammenhangende Genufs himmlischer Freuden in Indras Welt (entgegengesetzt der Welt Brahmás) ist nur eine vorübergehende Belohnung; denn wenn das auf der Erde erworbene Verdienst dadurch aufgezehrt ist, müssen, die dessen theilhaftig sind, in diese Welt des Todes zurückkehren. (IX. 20—22.) Dies wird als das Schicksal derer geschildert, die sich auf beschränkte Weise an die hei-

ligen Bücher und die in ihnen vorgeschriebenen Cärimonien halten.

Denn gegen die Lehre der Vedás und die wissenschaftliche Theologie eifert unser Gedicht auch sonst, nicht sie ganz verwerfend, aber sie darstellend, als nicht den letzten Grund erforschend, nicht die wahre Sinnesreinheit besitzend, und nicht das höchste Ziel erreichend. (II. 41—53.)

Da die Vertiefung die Umwandlung des menschlichen Wesens in göttliches zum letzten Zweck hat, so kann sie nicht bloſs intellectuell seyn, sondern es muſs in ihr zugleich eine wirkliche Thatkraft liegen, und zwar eine solche, die etwas auſser dem Laufe der Natur Befindliches hervorzubringen, die Art und die Schranken des Daseyns zu verändern vermag. Dies ist auch begreiflich bei einer Anspannung des Gemüths, die vorzugsweise auf der festen Beharrlichkeit des Willens beruht, und zu welcher dasselbe durch Besiegung der Leidenschaften, Unterdrückung der Sinnenregungen und Entfernung von allen äuſseren Eindrücken, ja Aufhebung aller Körperverrichtungen vorbereitet wird.

Patandschalis Yoga-Lehre enthält ein eignes Kapitel über diese Thatkraft, vibhúti, wörtlich die Anderswerdung, also die Umwandlung. Er setzt dieselbe in allerlei Zaubermacht, Gedanken errathen, Elephantenstärke erlangen, durch die Luft fliegen, alle Welten mit Einem Blick übersehen zu können u. s. f. Yogí und Zauberer sind daher bei dem Volkshaufen in Indien gleichbedeutende Begriffe. (Colebrooke. *l. c.* p. 36.)

Abergläubische Spielereien dieser Art werden in unsrem, auch in dieser Hinsicht reineren Gedicht mit keiner Sylbe erwähnt, jener Indische Ausdruck gar nicht von Sterblichen gebraucht, sogar der Thatkraft des Yoga bei ihnen nicht ausdrücklich, sondern nur insofern gedacht, als

von der Gottwerdung die Rede ist, und als sie sich in Abschneidung des Zweifels und Besiegung der Sinne über das eigne Gemüth verbreitet. In dieser Beziehung wird der auf Selbstbesiegung gerichteten Vertiefung ein an der Erkenntnifs angezündetes Feuer beigelegt, (IV. 27.) eine sehr bedeutsame, der den ganzen Menschen umfassenden Natur der Vertiefung entsprechende Metapher.

Aber der Gottheit wird jene Wunderkraft (vibhûti) zugeschrieben, wie wir schon weiter oben (S. 40) gesehen haben, und da sie die göttliche Natur nicht in etwas Höheres umwandeln kann, so bezieht sie sich auf das entgegengesetzte, auch der Natur der Wesen in sich widersprechende Eingehen des Unendlichen in das Endliche. Sie ist also ihr Vermögen zu schaffen (X. 6. 7.) eine Gestalt anzunehmen (XI. 47.) die Geschöpfe zugleich in sich ruhen und nicht in sich ruhen zu lassen. (IX. 5.) Dies geschieht durch die Verbindung der Gottheit mit der Natur, und es kehrt auch hier der ursprüngliche Begriff der Verknüpfung zurück.

In dem Laufe des Gesprächs erwähnt Krischnas auch andrer Mittel zur Erreichung der Seligkeit, namentlich der Opfer und Büfsungen. Von Opfern und Gottesverehrungen zählt er mehrere Arten auf, giebt aber den Vorzug dem Opfer der Erkenntnifs. (IV. 25—33.) Wer sein heiliges Gespräch mit Ardschunas liest, sagt Krischnas, kann ihn mit diesem Opfer verehren. (XVIII. 70.) Denn die Erkenntnifs mufs, wie wir gesehen haben, das Gemüth zur Vertiefung vorbereiten.

Die Büfsung ist der Vertiefung untergeordnet. (VI. 46.) Sehr stark eifert Krischnas gegen die Qualen, welche sich Büfsende aus Scheinheiligkeit, thörichtem Wahn oder andren dadurch zu schaden, nach noch heute in Indien bestehender Sitte, auferlegen. Er gesellt diese Menschen zu

denen, in welchen die Natureigenschaft des Dunkels vorwaltend ist. (XVII. 5. 6. 19.)

Zur Grundlage die Besiegung der Leidenschaften und die Uneigennützigkeit der Handlungen annehmend, überall dringend auf Entfernung des Sinnenreizes, Herrschaft der Erkenntnifs, Richtung des Gemüths zu der Gottheit, ist die Yoga-Lehre durch sich selbst eine Tugendlehre. Allein auch in einzelnen Stellen werden Lauterkeit des Handelns und Tugend in das System verwebt. Der Vertiefte hafst niemand, ist aller Geschöpfe Freund, auf das Wohl aller bedacht. (XII. 4. 13.) Wer die überall wirkende Gottheit erkennt, verletzt sich selbst nicht. (XIII. 28.) Die Bösen kommen nicht zu Gott; (VII. 15.) keiner, der recht gehandelt hat, sey er auch nicht von vollendeter Reinheit, geht verloren. (VI. 40.) Auffallend kann die Vorschrift erscheinen, dafs jeder sein angebornes, seinem Stande entsprechendes Geschäft treiben soll, wenn es auch mit Schuld verbunden sey, auf welche unmittelbar der Ausspruch folgt:

denn alles Thun von Schuld umhüllt, wie Feuers Lodern ist von Rauch.
(XVIII. 48. *b.*)

In diesem Verse liegt zwar, vorzüglich nach dem, diesem System eigenthümlichen Begriffe der Handlungen (vgl. S. 31.) auch eine tiefe allgemeine Wahrheit, aber bei der ganzen Stelle mufs man sich doch zugleich daran erinnern, dafs, nach den Indischen, und namentlich den der Kastenabtheilung zum Grunde liegenden Ideen, Vieles für Schuld geachtet wurde, was, nach allgemein sittlichen, gar nicht so erscheint. So war es untersagt, Thiere zu tödten, ja nur ein empfindendes Wesen irgend zu verletzen, und daher wurden selbst Opfer, weil dies mit ihnen verbunden war, nicht für ganz rein gehalten. (Colebrooke. *l. c.* p. 28.)

Darin aber, daſs der Mensch zu der, seinem Stande eigenthümlichen Sinnesart durch seine Geburt gleichsam unwiderruflich verdammt ist, liegt eine, von seinem Willen unabhängige Vorherbestimmung, und noch mehr wird diese da ausgesprochen, wo ein Unterschied zwischen den zu göttlichem und zu dämonischem Schicksal Gebornen aufgestellt wird. Den ersteren werden alle Tugenden, den letzteren alle Laster zugeschrieben, Krischnas wirft sie, nach ihrem Tode, immer wieder in dämonische Empfängniſs zurück, und so sinken sie zuletzt zu dem untersten Pfad hinab. (XVI. XVII. 5. 6.) Die Vereinigung der sittlichen Freiheit mit der Verkettung der sich gegenseitig bestimmenden Naturbegebenheiten und Handlungen ist in allen philosophischen Systemen eine, genau gesprochen, unlösbare Aufgabe. Die Freiheit kann nur gefühlt und gefordert, nicht in der Erfahrung nachgewiesen, nur als der erste Grund an die Spitze des Naturganges gestellt, nicht in der Mitte desselben aufgesucht werden. Auf diese Weise muſs man auch in unsrem Gedicht die miteinander in Widerspruch stehenden Stellen betrachten. An sich wird die sittliche Freiheit vollkommen gerettet. Die Gottheit ist an keiner menschlichen Handlung, weder einer guten, noch bösen, Ursach, sie entstehen aus dem Charakter eines jeden. Leidenschaft und Irrthum verhüllen die Erkenntniſs, darum sündigt das Menschengeschlecht. Aber diese Feinde können und müssen besiegt, der Erkenntniſs die Herrschaft gesichert werden. (III. 37 — 43. V. 14. 15.) Wenn oben (S. 32. 65.) im Gegentheil der Mensch einerseits als Werkzeug der eigentlich handelnden Gottheit, andrerseits als fortgerissen von dem Wirken der Natur geschildert wird, so ist dort von der Naturverkettung im Ganzen die Rede, hier von einzelnen Handlungen und der Gesinnung der Handelnden bei denselben. Die Yoga-Lehre ist sogar in

ihrem innersten Wesen und mehr, als jede andre Philosophie, auf die Nothwendigkeit sittlicher Freiheit gegründet, da die wesenverändernde Festigkeit und Beharrlichkeit des Willens, welche ihr letztes Ziel ist, nur aus absoluter Freiheit, die sich allen endlichen Regungen entgegensetzt, entspringen kann.

Krischnas empfiehlt, ihn allein zu ehren und alle andren für heilig geachteten Satzungen zu verlassen. (XVIII. 66.) Er erhebt daher seine Lehre zu der allein wahren, und allein zur Vollendung führenden. Er verwirft es aber darum nicht ganz, andren und den niedrigeren Göttern zu opfern. Die es thun, opfern doch eigentlich auch zugleich ihm, nur nicht auf die rechte Weise. Er bleibt der Herr und Geniefser aller Opfer, sie nur erkennen ihn nicht in der Wahrheit. (IX. 23. 24.) Er urtheilt auch über verschiedene philosophische Systeme nicht immer mit abschneidender Strenge, sondern läfst sie neben einander bestehen (V. 2.) aber nicht auf auswählende oder vermittelnde Weise, welche dem unabweichlich auf Ein Ziel gerichteten Wesen der Vertiefung durchaus entgegenstehen würde, sondern weil die Gottheit, das letzte Ziel seiner Lehre, von allen Seiten her und auf allen Wegen erreicht werden kann. So ist über das ganze Gedicht ein sanfter und wohlthätiger Geist der Duldung verbreitet.

II.

Die Anordnung des Vortrags des hier in möglichst gedrängtem Auszug dargestellten Systems ist und kann keine streng systematische seyn. Es ist ein Weiser, der aus der Fülle und Begeisterung seiner Erkenntnifs und seines Gefühls spricht, nicht ein durch eine Schule geübter Philosoph, der seinen Stoff nach einer bestimmten Methode

vertheilt, und an dem Faden einer kunstvollen Ideenverkettung zu den letzten Sätzen seiner Lehre gelangt. Diese entfaltet sich vielmehr, wie der Organismus der Natur selbst. In jedem Abschnitt, in den meisten sogar mehreremale, wird der jedesmalige einzelne Satz gleich an den Schlufssatz angeknüpft, und man überschaut immer in einfacher Kürze das Ganze. Unbesorgt, ob das Gesagte schon durch das Vorherige vollkommen klar sey, spricht der Dichter in jeder Hauptstelle seinen Sinn ganz aus, und fast in jeder solchen ist Klares mit noch Räthselhaftem gepaart. Auf das letztere kommt er dann später oder früher zurück. So wird das Ganze nicht nach und nach aus Theilen zusammengesetzt, sondern ist einem Gemälde zu vergleichen, das man auf einmal, aber wie in einen Nebel verhüllt, überblickt, und wo allmählich wachsende Beleuchtung den Nebel verscheucht, bis zuletzt jede Gestalt in bestimmter Klarheit hervortritt. Hierbei sind Wiederholungen unvermeidlich, allein jede mehreremale berührte Materie wird an jeder Stelle entweder sorgfältiger ausgeführt, oder von einer neuen Verbindung gezeigt. Die einschärfende Wiederholung kann auch in einem Gedichte nicht auffallen, das durchaus ein ermahnendes, auf Gesinnung, Glauben und Handeln dringendes ist. Bei aller Lockerheit des Zusammenhanges geht indefs doch Alles, nur auf einem natürlichen, nicht absichtlich durchdachten, sondern durch die Gemüthsstimmung des Lehrers, und den auf den Schüler hervorgebrachten Eindruck vorgezeichneten Wege dem letzten Ziele zu.

Bei einer solchen Anordnung müssen die verschiedenen Theile des Systems nothwendig in viele Stellen des Gedichtes zerstreut seyn, und der im Vorigen gegebene Auszug beweist dies dadurch, dafs für die meisten Sätze die Beweise aus sehr von einander entfernten Gesängen

gegeben sind. Dies macht einen solchen Auszug in gewissem Grade mühsam; aber einer, der den bequemeren Weg der Reihefolge der Gesänge nähme, würde durchaus keinen reinen Ueberblick des Systems gewähren. Der auffallendste Beweis hiervon ist, dafs der letzte Gesang von der Frage über den Vorzug der Verschmähung der Handlungen und der Verzichtung auf ihre Früchte anhebt, als wäre sie eine durchaus neue, da sie doch gleich in den ersten Gesängen behandelt worden ist. Sie wird aber hier in Rücksicht auf die drei Natureigenschaften und mit genauerer Unterscheidung der verschiednen beim Handeln vorkommenden Momente in Erwägung gezogen.

Die Eintheilung in Gesänge oder Abschnitte ist, wenigstens meinem Gefühl nach, durchaus keine spätere Anordnung, sondern das Werk des Dichters selbst. Er umschliefst immer nur eine gewisse, und nicht grofse Masse seines Stoffs, und reiht auf diese Weise Vortrag an Vortrag an. Daher bildet jeder Gesang wieder ein kleineres Ganzes in sich, das meistentheils mit einer Frage des Schülers oder der Ankündigung des nun von dem Lehrer zu behandelnden Punktes anfängt, und fast ohne Ausnahme mit einer Ermahnung, oder Verheifsung, oder einem Satz, der auf andre Weise die Summe der Lehre zusammenfafst, endet.

Sieht man sich in dem Ganzen nach gröfseren Abtheilungen und entfernteren Standpunkten um, so scheint mir ein solcher am Ende des 11ten Gesanges zu liegen. Es werden zwar mehrere bis dahin schon berührte Punkte in den nachher folgenden Gesängen in ein helleres Licht gesetzt, wie das von dem Geist (puruscha) Gesagte, es kommt sogar ein wichtiger Satz, der von der Anfangslosigkeit der Natur, erst später (XIII. 19.) vor. Aber sonst umschliefsen die ersten 11 Gesänge die ganze Lehre voll-

ständig, das Hervortreten Krischnas in seiner ursprünglichen Gestalt beschliefst den Vortrag der Ideen mit einem ungeheuren, die Phantasie ergreifenden Bilde, und wenn auf den letzten Vers des 11ten Gesanges der dem achtzehnten (von sl. 63. an) angehängte Schlufs folgte, so glaube ich kaum, dafs das Gedicht mangelhaft erscheinen würde, wenn auch allerdings einige Lehren, wie die der drei Eigenschaften nur kurz und insofern unvollständig angedeutet wären. Dagegen wird nicht leicht jemand läugnen, dafs auf den 18ten Gesang noch manche andre folgen könnten, da es in den früheren Gesängen nicht an Lehrsätzen, Begriffen und Ausdrücken fehlt, die man wohl ausführlicher behandelt wünschte. Ich erinnere hier nur an die Darstellung der Gottheit, als blofs empfangender Substanz (XIV. 3.) und an dasjenige, was das über den Geist und das über das Opfer genannt wird. (VIII. 3. 4.)

Auch in der Anordnung zeigt sich in diesen beiden Theilen des Gedichts eine Verschiedenheit. In den ersten 11 Gesängen herrscht mehr und soviel, als es die oben geschilderte ganze Natur dieses dichterischen Vortrags erlaubt, ein von angenommenen Voraussetzungen zu einem Schlufssatz aufstrebender Gang. Denn in demselben bildet wieder das Ende des 6ten Gesanges einen gewissen Standpunkt, da bis dahin hauptsächlich die Natur des Geistigen im Allgemeinen und die der Handlungen und der mit ihnen verbundenen Gesinnung entwickelt ist, vom 7ten Gesang an aber vorzüglich der Begriff und das Wesen der Gottheit erörtert wird. Indefs bedarf es, nach dem im Vorigen Gesagten, noch kaum der Bemerkung, dafs vom Anfang an (II. 17.) der Gottheit Erwähnung geschieht, und auch vom 7ten Gesange an die bei den Handlungen zu hegende Gesinnung oft wieder eingeschärft wird. Dies liegt in der naturgemäfsen, nicht absichtlichen Entfaltung der Ideen.

In den letzten sieben Gesängen wählt sich der Dichter mehr für jeden einen einzelnen, zum Theil ausschliefsend in ihm behandelten Punkt; im 13ten die Lehre des Stoffs und des Stoffkundigen, im 14ten die der drei Natureigenschaften, im 15ten die des Geistes, Puruscha, im 16ten die der Bestimmung zu göttlichem und dämonischem Schicksal. Dieser und des Begriffs des Stoffs wird in den früheren Gesängen gar nicht erwähnt, sonst könnte man diese letzten sieben Gesänge die nachholenden nennen.

Auf diese allgemeinen Bemerkungen wird es vielleicht zweckmäfsig seyn, in ganz kurzen Andeutungen eine Anzeige dessen folgen zu lassen, was in jedem der 18 Gesänge vorzugsweise ausgeführt ist.

Der erste ist blofs historisch, und schildert die Art, wie das Gespräch sich entspann.

Der zweite, vielleicht der schönste und erhabenste unter allen, stellt die Grundlagen des ganzen Systems auf: die Unvergänglichkeit des Geistigen, die Unmöglichkeit eines Ueberganges vom Seyn zum Nichtseyn und umgekehrt, die daher abgeleitete Gleichgültigkeit des Todes, so wie aller Erfolge der Handlungen, den Gegensatz zwischen der blofsen Vernunfterkenntnifs und der religiösen Vertiefung, die abgezogene Insichgekehrtheit derer, die sich der letzteren widmen. An alle diese Gründe wird wiederholt die Ermunterung Ardschunas zum Kampfe geknüpft.

Dritter Gesang. Ardschunas weifs diese Anmahnungen nicht mit dem Lobe blofs beschaulicher Vertiefung zusammenzureimen. Er dringt, was für den Charakter des ganzen Systems bezeichnend ist, auf bestimmte und zum Zweck führende Wahrheit.

Mit hinschwankender Red' Irrgang die Vernunft mir betäubest du,
das Eine sage feststellend, wie erlangen das Heil ich mag.
(2.)

Krischnas löst diesen scheinbaren Widerspruch, stellt die Systeme der Erkenntnifs der blofs wissenschaftlich Gebildeten und der Handlungen der religiös Vertieften einander gegenüber, und zeigt die Nothwendigkeit, das Handeln mit der Verzichtleistung auf alle Früchte des Handelns zu verbinden.

Im vierten Gesange erzählt Krischnas, wie er die Yoga-Lehre schon früher offenbart habe, und zeigt die Nothwendigkeit seines Handelns. Von da geht er abermals auf die Natur des Handelns überhaupt über, schliefst aber damit, dafs die Erkenntnifs eine noch höhere Stufe einnehme, und dafs der Mensch sich ihr widmen, durch sie die Fesseln der Handlungen lösen und den Zweifel zerschneiden müsse.

Fünfter Gesang. Wiederholte Einschärfung, dafs Handeln besser sey, als die Handlungen zu verschmähen. Beide, die Vernunft- und Vertiefungs- (Sánkhya- und Yoga-) Lehre seyen eigentlich eine und dieselbe, ohne Vertiefung gebe es nicht leicht Verschmähung der Handlungen; die wahre Verschmähung sey aber nicht Unterlassung des Handelns, sondern nur Verzichtleistung auf die Früchte desselben.

Der sechste Gesang führt die Sätze des fünften weiter aus, und verweilt länger bei der Schilderung des Vertieften.

In allen diesen sechs Gesängen war zwar Gottes, als des ersten Urquells und des letzten Zieles, gedacht worden. Aber der siebente Gesang erst beschäftigt sich ausführlich und ausschliefslich mit der Darstellung seiner Natur, der niedrigeren, achtfach gespaltenen, und der höheren. In den letzten Versen des Gesanges geschieht der, wie im Vorigen gezeigt worden ist, als real gesetzten allgemeinen Begriffe Erwähnung: der Gottheit (Brahma) des Handelns, des, was über das Geistige, über die Götter und über die Opfer ist.

Im Anfange des achten Gesanges erklärt Krischnas, auf Ardschunas Bitte, diese Begriffe in kurzen Definitionen. Es werden dabei noch die des Einfachen, dessen jedoch schon früher gedacht ist, und des Geistes, puruscha, eingeführt. Der übrige Gesang beschäftigt sich mit der Wiedergeburt und der Befreiung davon, Brahmás Welt, Tag und Nacht.

Der neunte Gesang fügt den früheren Ideen vorzüglich eine genauere Darstellung des Verhältnisses des göttlichen Wesens zu den Geschöpfen hinzu, und schildert, wie im Verlaufe der Weltalter die Gesammtheit der Dinge in Gott zurückkehrt, und wiederum von ihm entlassen wird.

Zehnter Gesang. Herzählung dessen, was das göttliche Wesen ist, und dessen, was sich in ihm befindet, im Allgemeinen und Einzelnen.

Eilfter Gesang. Ardschunas wünscht Krischnas so zu erblicken, wie er sich ihm in Begriffen dargestellt hat. Dieser erfüllt seine Bitte. Beschreibung seiner Gestalt. Dringende Anmahnung an Ardschunas, den Kampf zu beginnen.

Der zwölfte Gesang erörtert genauer, wie man Gott verehren mufs, und seiner Liebe theilhaftig werden kann. Der Dichter kehrt darin zugleich auf den Begriff des Einfachen zurück.

Der dreizehnte Gesang entwickelt die Begriffe des Stoffs, des Stoffkundigen, der Erkenntnifs, des zu Erkennenden, der Natur und des Geistes im absoluten Verstande, puruscha.

Vierzehnter Gesang. Unterscheidung der Gottheit, brahma, und Gottes, als des Empfangenden und Selbstthätigen. Der drei Natureigenschaften ist schon in den vorhergehenden Gesängen, jedoch nur beiläufig, mehreremale erwähnt. Hier werden sie vollständig erklärt. Es

wird ihr Verhältnifs zur Erkenntnifs, das Schicksal der mit jeder Behafteten, und die Art sich von ihnen zu befreien gezeigt.

Der funfzehnte Gesang fängt mit der, auch in der Indischen Mythologie oft vorkommenden Allegorie des heiligen Feigenbaums an. Er ist, nach den Indischen Vorstellungen, ob er gleich hier nicht ausdrücklich so genannt wird, der Baum des Lebens, und ein Symbol der allverbreiteten Zeugungskraft. Seine Zweige, heifst es in der Stelle, die wir vor uns haben, werden durch die Natureigenschaften genährt, und spriefsen aus den Gegenständen der Sinne hervor, seine Wurzeln sind in der Welt der Menschen durch die Handlungen gefesselt. Seine Blätter sind tschhandás, d. h. Verse von der Gattung, deren Namen auch Versen der Vedás, und sogar den Vedás selbst beigelegt wird, was wohl bezeichnen soll, dafs er nicht blofs der Baum des physischen, sondern auch des geistigen, und vor Allem des religiösen Lebens ist. Seine Zweige und Wurzeln treibt er zugleich aufwärts und abwärts, womit, in Anspielung auf die Eigenschaft des Baums, dafs aus seinen herabhangenden Zweigen Wurzeln hervorspriefsen, die sich zur Erzeugung neuer Bäume in die Erde senken, vermuthlich der Begriff der Wiedererzeugung und der Ewigkeit angedeutet wird *). Wer diesen heiligen Baum

*) Man sehe Creuzers Symbolik (I. 642—644.) und Guigniauts durch sehr interessante Zusätze bereicherte Umarbeitung derselben. I. 150. Anm. 178. In der Beschreibung der Bhagavad-Gítá bleibt es immer sonderbar, dafs der Baum erst als die Wurzeln aufwärts, die Zweige abwärts treibend (sl. 1. a.) geschildert, und dann gesagt wird, dafs (sl. 2. a.) die Zweige nach oben und unten, die Wurzeln nach unten verbreitet sind, obgleich sich dies Alles mit der wirklichen Beschaffenheit des Baums sehr gut reimen läfst. In dem von Anquetil Duperron herausgegebenen Oupnek'hat ist auch von diesem Baume die Rede, und die Beschreibung fängt gerade, wie in der Bhagavad-Gítá, mit dem Aufwärtsgehen der Wurzeln, und dem Abwärtsgehen der Zweige

kennt, ist der Vedakundige; aber wie verbreitet seine Wurzeln sind, soll man ihn mit der Waffe des Gleichmuths abhauen, und dann nach dem Wege forschen, von dem keine Rückkehr ist. Auch in dieser Stelle werden also die Vedás als nicht zu der höchsten Erkenntnifs gehörend bezeichnet. Der übrige Gesang beschäftigt sich mit der Art, wie Gott in den Geschöpfen, schaffend und belebend, wirkt, und knüpft daran die oben auseinandergesetzte Lehre von den drei Geistern, puruscha, so dafs auch diese Verbindung die weiter oben von diesem Ausdruck gegebene Erklärung bestätigt.

Der sechzehnte Gesang ist ganz der Auseinandersetzung der Vorherbestimmung der zu göttlichem und zu dämonischem Schicksal Gebornen gewidmet. Begierde oder bestimmter Sinnenlust, Zorn und Habsucht werden die drei Thore der Hölle, des auch schon beiläufig in den früheren Gesängen erwähnten Nárakas, des untersten Orts, in welchen die dämonischen Naturen zuletzt gelangen, genannt. Der Gesang schliefst mit einer Anempfehlung der Befolgung des positiven Gesetzes.

Der siebzehnte Gesang wendet die Lehre der drei Natureigenschaften hauptsächlich auf die, sich auf die Gottheit und ihre Verehrung beziehenden Gesinnungen und Handlungen des Menschen an, auf Glauben (über den hier die Hauptstelle vorkommt) Opfer, Büfsungen, Gaben. Zu-

an. Allein als die Wurzel wird da Brahma angegeben, was zu Krischnas Schilderung nicht pafst. Die Zweige werden als in beständiger Bewegung vorgestellt, und der ganze Baum wird die Welt genannt, *Mundus arbor est cet.* Der Oupnek'hat spricht auch immer nur von Einer Wurzel. Oupnek'hat 37. Brahmen 154. Ueber die natürliche Beschaffenheit des Baums und die Nachrichten der Griechichen und Römischen Schriftsteller über ihn sehe man G. H. Noehdens *account of the Banyan tree or ficus Indica*, in den *Transactions of the royal Asiatic society. Vol. I. part. I.* p. 119—132. Die Natur der aus den Zweigen hervorspriefsenden Wurzeln wird besonders p. 121—128. beschrieben.

letzt werden drei einsylbige Namen des göttlichen Wesens erklärt: om, tat, sat. Von om ist oben gesprochen worden; tat, wörtlich dies, bezeichnet hier das Ding an sich, woher die Wahrheit der Dinge an sich, tattwa; sat, wörtlich seyend, das reale Seyn.

Der letzte, achtzehnte, Gesang kehrt zu dem Begriff des Handelns zurück, und geht in eine genauere Erörterung desselben, und der dabei vorkommenden Momente ein. Er wendet darauf und auf einige andre Begriffe: Erkenntnifs, Vernunft, Beharrlichkeit, Lust, die Lehre der drei Natureigenschaften an, und setzt die vier Kasten, ihre Pflichten und ihren Beruf, und die Nothwendigkeit, sich in den Schranken einer jeden zu halten, aus einander. Hierauf folgt der Schlufs, die Anpreisung der vorgetragenen Lehre, als einer Geheimlehre, die Angabe, woher derjenige, dem die Erzählung des ganzen Gesprächs in den Mund gelegt ist, es genommen habe.

Bei denjenigen, die sich öfter mit der Prüfung alterthümlicher Werke irgend eines Volkes beschäftigt haben, mufs natürlich die Frage entstehen: ob das ganze, im Vorigen geschilderte Gedicht Einem Dichter, Einer Zeit und selbst Einem System angehört? und ob, selbst wenn dies der Fall wäre, es als Einheit gedacht und verfafst, oder aus einzelnen, abgerissenen Unterweisungen von dem Dichter selbst, oder später zusammengetragen ist?

In der Lage, in welcher sich jetzt noch die Kritik der Indischen Literatur befindet, scheint es mir zu früh, diese Fragen entscheidend beantworten zu wollen. Es sind noch zu wenige Werke zu allgemeinerer Kenntnifs gebracht. Ich habe mich daher nur bemüht, in dem Vorigen alle in dem Gedicht selbst liegenden Umstände, welche zu einer Bestimmung über jene Fragen führen können, zu sammeln, und füge hier noch einige einzelne Bemerkungen hinzu.

Die oben geschilderte Anordnung des Gedichts, in dem nicht Ein Gang methodisch verfolgt ist, sondern Erörterungen einzelner Punkte in einem oft sehr losen Zusammenhange an einander angereiht werden, müfste einzelne Einschiebungen von fremden Stücken andrer Dichter und Zeitalter sehr begünstigt haben. Dasselbe läfst sich von der metrischen Einrichtung des Gedichts sagen. Denn zwar bei weitem nicht alle, aber die meisten Distichen umschliefsen einen in sich vollständigen Satz, und die verschiedenen sind sehr oft nur durch sehr entfernte Mittelbegriffe an einander geknüpft. Ein auffallendes Beispiel davon giebt die in dem 17ten Gesang (von sl. 23 an) eingeschobene Erklärung der drei Benennungen des göttlichen Wesens. Es kehrt auch häufig dieselbe Idee, nur in verschiedenem Ausdruck, wieder. Es wäre daher bei dieser Beschaffenheit des Gedichts in der That zu bewundern, wenn noch Alles darin so geblieben wäre, als es von dem ursprünglichen Sänger ausgegangen seyn mag.

Zu der im Vorigen angegebenen Verschiedenheit zwischen den ersten eilf und den letzten sieben Gesängen läfst sich, meinem Gefühl nach, noch rechnen, dafs die letzteren zum Theil dogmatischere, mehr zu Wissenschaft gewordener Philosophie angehörende Erörterungen und künstlichere Theorien, als die ersteren, enthalten. Ich gründe diese Behauptung vorzüglich auf den 13ten Gesang, den Anfang des 18ten und auf die Lehre von dem dreifachen Geist, p u r u s c h a. Indefs darf man doch wieder auf den ganzen Unterschied dieser beiden Theile des Gedichts kein entscheidendes Gewicht legen, da, bis auf die wenigen, oben angegebenen Ausnahmen, alle in dem letzten vorkommenden Begriffe schon in dem ersten erwähnt werden, und nichts zu erkennen giebt, dafs sie im ersten auf andere, als die im letzten aufgeführte Weise genommen wären.

Stammten die verschiedenen Gesänge wirklich nicht von denselben Verfassern her, so wären vielleicht in der oben versuchten Darstellung des Systems nicht zusammengehörende Behauptungen nebeneinander gestellt. Ich glaube indefs kaum, dafs ihr dieser Vorwurf mit Recht gemacht werden könne. Denn es scheint mir in dem ganzen Gedicht nichts vorzukommen, was wirklich mit einander in Widerspruch stände.

Fremd scheint allerdings die Vorstellung von dem Brahma, als einer blofs empfangenden Gottheit, so wie die der Vorherbestimmung zu dämonischem Schicksal, da man nicht sieht, ob die dem ganzen übrigen Gedicht zum Grunde liegende Idee, dafs die feste Richtung auf die Gottheit aus jedem Zustande zur Vollendung führen kann, auch auf die dämonischen Naturen Anwendung finden soll, und vielmehr das Gegentheil ausgemacht scheint. Aber es könnte wohl hierin nur der in der Naturverkettung nothwendig liegende Fatalismus, und mehr eine Thatsache, mithin eine bedingte Unmöglichkeit, als eine unbedingte, in dem Wesen der Dinge selbst ruhende, ausgesprochen seyn. Was aber das Brahma betrift, so ist, da Gott hier, als Krischnas, gedacht wird, der Unterschied zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit dem zwischen einem persönlichen Gott und einer göttlichen Substanz keinesweges unangemessen, thut auch der Einheit Krischnas und des Brahma keinen Eintrag, da in Einem Wesen zwei verschiedene Vermögen gedacht werden können.

Ob in der Sprache sich in den einzelnen Theilen des Gedichts eine Verschiedenheit bemerken läfst, mögen zwar tiefere Kenner derselben beurtheilen. Mir scheint es nicht. Doch dürfte diefs allein wenig für die Einheit desselben entscheiden. Denn die philosophische Sprache der Indischen Dichtkunst war nicht nur schon sichtbar vor der

Abfassung unsres Gedichts vollständig ausgebildet, sondern man sieht auch deutlich, dafs es schon zur Gewohnheit gewordene und metrisch ausgeprägte Verknüpfungen von Begriffen gab, die, als gleichsam fertiges Material, nur gebraucht werden durften. Durch das ganze Gedicht hindurch kehren auf diese Weise Stücke von Versen (VIII. 21. b. und XV. 6. b.) halbe (VI. 8. b. und XIV. 24. a. VI. 31. b. und XIII. 23. b.) und selbst, obgleich seltner (nur III. 23. b. und IV. 11. b. III. 35. a. und XVIII. 47. a.) ganze Verse zurück, und auch zwischen Versen in Manus Gesetzbuch und in unsrem Gedicht finden sich grofse, wenn gleich nicht ganz wörtliche Uebereinstimmungen. (Bhagavad-Gítá VIII. 9. Manus XII. 122.) Es konnte daher nicht schwer seyn, ohne den Ton der älteren Dichtung zu verfehlen, spätere Einschiebungen und Zusätze zu machen. Dafs eine sehr grofse Menge solcher philosophischen Sprüche (Sútra) im Umlaufe war, beweist der Hitopadesa, dessen metrischer Theil wohl ganz so zusammengetragen ist.

So lassen sich Einschiebungen und Zusätze, wenn man auch nicht im Stande ist, sie einzeln anzugeben, mit grofser Wahrscheinlichkeit vermuthen; allein darüber mit einiger Sicherheit zu entscheiden, wird vielleicht immer unmöglich bleiben. Wohl aber mögen die Gesänge, wenn sie auch, wie oben gesagt worden, einzeln in ihrer jetzigen Gestalt von dem ursprünglichen Dichter herrühren, später, als einzelne Unterweisungen, zusammengetragen und an einander angereiht seyn. Es läfst sich hieraus erklären, warum alle Gesänge zusammen so wenig den Begriff geschlossener Vollständigkeit geben, dafs man vielmehr veranlafst wird zu denken, das Gedicht hätte wohl auch noch weiter fortgeführt werden können. Auch würde der Zusammenhang der einzelnen Lehrsätze wahrscheinlich fester

gewesen seyn, wenn schon den ersten Entwurf die Idee eines Ganzen beherrscht hätte.

Wenn man das Gespräch Krischnas mit Ardschunas von der poetischen Seite betrachtet, so möchte ich behaupten, dafs dasselbe mehr, als irgend ein andres, von irgend einer Nation auf uns gekommenes Werk dieser Art dem wahren und eigentlichen Begriff einer philosophischen Dichtung entspricht, aber von der Klasse der sogenannten philosophischen, und noch mehr der didaktischen Gedichte, in welchen schon eine absichtlich gedachte Kunstform vorwaltet, als wirkliche Naturpoesie, gänzlich geschieden ist.

Poesie und Philosophie entwachsen beide demselben Boden, stammen aus dem Höchsten und Tiefsten des Menschen, und der Unterschied zwischen dem ächten philosophischen Gedicht, und demjenigen, welches mit Unrecht diesen Namen führt, liegt darin, ob beide in dieser ihrer organischen Verknüpfung dargestellt, oder, jede aus eigner Quelle geschöpft, nur gleichsam mechanisch mit einander verknüpft sind.

Es ist ein Vorrecht der Dichtung, das ganze, ungetheilte Wesen des Menschen in Anspruch zu nehmen, und ihn jedesmal auf den Punkt zu führen, wo sich seine endliche Natur in Ahndung eines Unendlichen verliert. Sie verdient den Namen der Dichtung nur, insofern sie dies Ziel erreicht. Es wird darum von ihrem Gebiet kein Gegenstand und keine Gattung, nicht die schlichteste elegische, die leichteste fröhliche, oder die muthwilligste launisch komische Ergiefsung ausgeschlossen. Denn die Empfindung trägt theils schon in ihrem Streben an sich, vorzüglich aber, wenn sie durch Kunstsinn, dessen immer im Menschen ruhendes Gefühl durch den ersten musikalischen Laut angeregt wird, geläutert ist, Verwandtschaft mit dem Unendlichen in sich. Die Kunstform kennt keine, als die

durch ihren Begriff selbst gesetzten Schranken. Das wahre Geheimnifs aber liegt in der schöpferischen Phantasie, in der alle Kunst waltet und bildet, und die durch ihre Zauberkraft, auf eine, der oben vorgetragenen Lehre sehr entsprechende Weise, die endliche Natur so in ihrem Wesen zu zerstören und in ihrer Form zu erhalten weifs, dafs sie, mitten in der Sinnenwelt lebend und webend, alle sinnliche Regung in rein idealische Anschauung auflöst, nicht anders, als durch die Entsagungs- und Vertiefungslehre, das bewegteste Handeln in Nichthandeln aufgelöst wird. Was Krischnas von den Geschöpfen sagt, dafs sie einander, wie plötzliche Wundergestalten, begegnen und unbekannt bleiben (S. 30. II. 29.), das gilt ganz eigentlich von jeder wahren Dichtung. Sie steht da, ohne dafs man die Fufstritte verfolgen kann, woher sie gekommen ist. Sie braucht daher eine Beglaubigung aus einem andren Gebiet, und der Anruf einer höheren Macht ist das natürliche Bedürfnifs jedes Dichters, wo er nicht, wie derjenige, mit dem wir uns hier beschäftigen, das Gefühl mit sich bringt, sie schon selbst in sich zu tragen.

Soll sich daher die Poesie auf eine würdige Weise mit philosophischen Ideen verbinden, so müssen diese von der Art seyn, dafs sie auch nicht ohne eine solche unsichtbare Macht innerer Begeisterung entstehen konnten. Das Feuer und die Erhebung der Dichtung mufs nothwendig scheinen, die Wahrheit aus der Tiefe des Geistes hervorzurufen, die philosophische Lehre mufs nicht die poetische Einkleidung, als einen erborgten Schmuck suchen, sondern sich aus innerem Drange in freiwilligem Rhythmus ergiefsen, sich in der Dichtung, wie in ihrer natürlichen und angebornen Form bewegen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die philosophischen Ideen bis zu dem Punkte zurückgehen, wo es der raisonnirende Verstand aufgeben

mufs, Wirkungen aus Ursachen zu entwickeln, und wo die Wahrheit durch die blofse Läuterung und Richtung des Geistes, durch die Entfernung alles dialektischen Scheins, aus der Steigerung des reinen Selbstbewufstseyns hervorflammt. In diesem Gebiet, wo der Dichter die Stärke in sich fühlt, der Wahrheit ihr Wesen auch mitten in dem Schwunge der dichterischen Einbildungskraft zu erhalten, liegt allein das wahrhaft philosophische Gedicht.

Es mag wunderbar scheinen, die Dichtung, die sich überall an Gestalt, Farbe und Mannigfaltigkeit erfreut, gerade mit den einfachsten und abgezogensten Ideen verbinden zu wollen; aber es ist darum nicht weniger richtig. Dichtung, Wissenschaft, Philosophie, Thatenkunde sind nicht in sich, und ihrem Wesen nach gespalten; sie sind Eins, wo der Mensch auf seinem Bildungsgange noch eins ist, oder sich durch wahrhaft dichterische Stimmung in jene Einheit zurückversetzt. Auch die Geschichte liegt reiner und voller in der ursprünglichen Epopöe, als in der späteren wissenschaftlichen Behandlung, da sie in ihr den Kreisgang, in dem die scheinbar durch zufälligen Anstofs und Naturverkettung zusammenhängenden Begebenheiten sich als Entfaltungen von Ideen und Antrieben aus einem andren Gebiet offenbaren, leichter und anschaulicher durchläuft, die Endfäden sichtbarer zusammenknüpft. Die Scheidung der Dichtung geht erst an, wo die verschiedenen Bestrebungen des Geistes einzelne Wege einzuschlagen beginnen, und obgleich eine spätere Wiederverknüpfung mit vollerem Bewufstseyn möglich ist, und sogar ewig geboten bleibt, obgleich die, welche das Gefühl der Nothwendigkeit der Herstellung der ursprünglichen Einheit in sich tragen, immer danach streben, so gelingt dieselbe doch schwer, und Dichtung und Philosophie nehmen daher alsdann eine andre Gestalt an.

In Krischnas Lehre dreht sich Alles um die Berührung des Endlichen und Unendlichen. Die Scheidung beider liegt als eine ewige, unumstöfsliche, von selbst gegebene Wahrheit zum Grunde. Auf diesem Punkte mufs aber, von welcher Seite aus es zu demselben gelangen möge, das ächt philosophische Gedicht immer stehen, es mag nun die Wahrheit als aus dem Unendlichen herüberflammend, oder die Gränzen des Endlichen, durch Einsicht in die Antinomien der Vernunft zu enge darstellen. Denn auch die Verzweiflung des in der Endlichkeit befangenen, und sich in ihr verwirrenden Geistes ist eine dichterische Idee. Aber durch Sehnsucht oder wirkliche kühne Selbstbestimmung hinaus aus der blofsen Naturverkettung, aus der Begründung des Handelns durch Triebe und Erfolge, aus der ausschliefslichen Aneinanderreihung von Ursachen und Wirkungen, aus der ganzen Beschränkung blofs vermittelter Wahrheit mufs die philosophische Dichtung, wenn sie diesen Namen verdienen soll.

Diese Prüfung nun verträgt, um ein Beispiel anzuführen, allerdings der sonst so reichlich mit poetischem Genius ausgestattete Lucretius nicht. Die Idee seines Gedichtes scheint mir in der ersten Anlage verfehlt. Eine Philosophie, die es sich zum Gesetz macht, Alles aus Naturgründen zu erklären, die das Bedürfnifs und die Möglichkeit bestreitet, über die Natur hinauszugehen, und noch aufserdem in langen, fast kleinlichen Erörterungen, feine Naturbeobachtungen zusammenstellt, und sie auf scharfsinnige, oft spitzfindige, bisweilen geradezu spielende Weise zu erklären versucht, mufs sich auf poetischem Boden fremd fühlen. Die Dichtung kann keinen innigen Bund mit ihr eingehen, ihr, wie es auch Lucretius (I. 932—949.) gar nicht verhehlt, nur zu einer gefälligen Einkleidung, einem erborgten Schmucke dienen. Daher der Reichthum sorg-

fältig ausgeführter Bilder, die lang abschweifenden Beschreibungen, wie die der Pest in Attika, da unser alterthümliches Gedicht sich nie einen Augenblick von seinem Gegenstand entfernt, und immer rein philosophisch bleibt. Dies, was man in gewissem Sinn trocken, nach dem Lucrezischen Ausdruck die ratio tristior nennen könnte, ist hier offenbar das mehr Dichterische. Das hier Gesagte zeigt sich auch an einigen vortrefflichen Stellen in Lucretius selbst. Wo sein System an Sätze der oben beschriebenen Art gränzt, wie wenn er von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Todes, der Nichtigkeit der Todesfurcht, der quälenden Unersättlichkeit zügelloser Begierden, der Macht des Bewufstseyns der Schuld, der Vergänglichkeit alles Endlichen redet, stellt er sich offenbar selbst auf eine höhere Stufe. (Man vergleiche die ganze letzte Hälfte des dritten Buchs, ferner V. 92—97. 374—376. und mehrere andre Stellen.) Dafs es in diesem atomistischen und dem Indischen System, ob sie gleich sonst in durchaus entgegengesetzten Gebieten liegen, doch einzelne Berührungspunkte, wie die Annahme der Unmöglichkeit eines Ueberganges vom Seyn zum Nichtseyn und umgekehrt (Lucretius I. 151 — 159.) giebt und geben mufs, bemerke ich hier nur im Vorbeigehen.

Mit den Gedichten des Empedokles und soviel die wenigen Fragmente schliefsen lassen, noch mehr mit denen des Parmenides verhält es sich schon durchaus anders, obgleich auch sie bereits mit dem Bewufstseyn der Kunst gedichtet sind. Plutarchs Ausspruch (*de audiendis poëtis. c.* 2.) dafs sie von der Poesie nur Sylbenmaafs und Feierlichkeit, wie ein Hülfsmittel, um den prosaischen Ton zu vermeiden, geborgt hätten, möchte vielleicht nur die Ansicht einer späteren, das Wesen der früheren Dichtung nicht mehr rein erkennenden Kritik seyn.

Wo die Philosophie anhebt, einen wissenschaftlichen Weg zu gehen, scheidet sie sich natürlich von der Poesie, und wenn sie auch dann noch die poetische Einkleidung beibehält, wie allerdings in Indien durchaus der Fall scheint, so ist dies offenbar ein Misgriff. Denn die wissenschaftliche Philosophie bedarf der Dialektik, nicht zwar um die Wahrheit selbst zu finden, aber um ihr den Weg zu bereiten, und das Theoretisiren des Verstandes und der Vernunft von dem Gebiet abzuhalten, auf dem es keine Gültigkeit hat. Die Dialektik aber widerspricht dem Wesen der Poesie, und fordert, um in ihrer Vollendung zu glänzen, eine bis zur höchsten Gewandtheit und Feinheit ausgebildete Prosa. Man darf darum nicht sagen, daſs die Philosophie sich nur in ihrer Kindheit mit der Poesie verschwistere. Die Weisheit der Menschengeschlechter in der Kraft ihrer ersten Frische, die noch wenig Erfahrenes zerstreut, verwirrt und vereinzelt, ist eher eine göttliche zu nennen, die es verschmäht, sich da, wo ihr nicht freiwillige Empfänglichkeit entgegenkommt, den Zugang durch Beweis und Widerlegung zu bahnen; ein Lallen der Kindheit ist sie sicherlich nicht.

Ob es in anderer Zeit, namentlich in der unsrigen, noch wahrhaft philosophische Gedichte, unter denen ich immer nur solche verstehe, wo die Dichtung die Philosophie fördert, nicht bloſs begleitet, geben könne, möchte ich nicht zu entscheiden wagen. Ein Dichter, dessen Geistesanlage offenbar dahin ging, Dichtung und Philosophie, von einander getrennt, als unvollständig zu betrachten, der in seine Dichtung immer den höchsten Flug des Gedanken verwebte, und es nicht scheute, sie in seine äuſsersten Tiefen zu senken, dem, wenn man behaupten könnte, daſs er nicht das Höchste in der Dichtung erreicht hätte, gewiſs nichts entgegenstand, als daſs er nach etwas noch Höhe-

rem strebte und wirklich Unvereinbares vereinigen wollte, hat unter uns philosophische Gedichte in jenem Sinne versucht. Wenn diese auch nicht alle gleich gelungen seyn sollten, so dürfte doch wohl eines, die Künstler, auch dem allgemeinen Urtheile nach, als in sehr hohem Grade so erscheinen. Hier kommt aber der Gegenstand selbst zu Hülfe, da der Gedanke sichtbar denselben nicht zu erschöpfen vermag, und die angemessene Verbindung mit der Anschauung nur in der dichterischen Einbildungskraft findet.

Wenn man Krischnas Gespräch mit Ardschunas auch mit den ältesten griechischen philosophischen Gedichten vergleicht, so gehört es offenbar in eine viel frühere Entwickelungsperiode, als diese. Ich will dadurch nicht über das eigentliche Zeitalter der Bhagavad-Gítá entscheiden. Allein auf dem Wege, welchen das vereinte poetische und philosophische Streben, der Natur des menschlichen Geistes nach, nehmen mufs, steht die Indische Dichtung bedeutend früher, als die Griechischen. Sie bewahrt noch die ganze Unbefangenheit der Naturpoesie, da die Griechischen schon in dem deutlichen Bewufstseyn der Kunst entstanden sind. Schon der blofs mit den letzteren Vertraute wird in dem, was im Vorigen über das Indische Gedicht gesagt ist, mehrere bestätigende Andeutungen hiervon finden, und für das Gefühl dessen, der sie sämmtlich im Original hintereinander liest, wird die obige Behauptung keines Beweises bedürfen. Inhalt und Form sind in der Indischen Dichtung untrennbar in einander verschmolzen, und es ist auch nicht die leiseste Spur vorhanden, dafs der Dichter die Form nur als Form betrachtet hätte. Darum steht aber doch Krischnas Gespräch in der Periode, zu welcher es gehört, gleichsam am Endpunkte, wenigstens diesem näher, als dem Anfang. Ebenso urtheilt auch

Hr. Burnouf, welchem die Indische Literatur schon viele interessante Aufklärungen verdankt, und gewifs noch viele andre verdanken wird. Er sieht mit Recht die Lehre Krischnas, obgleich im Ganzen des Systems mit der früheren übereinstimmend, als eine Berichtigung dieser an. (*Journal Asiatique.* VI. 6. 7.) Gegen die Vedás, Puránás und selbst Manus Gesetzbuch gehalten, ist Krischnas Gespräch vorzüglich rein philosophischer, und freier von mythologischer Beimischung, und der Oupnek'hat kann sich, soviel ich zu urtheilen vermag, nicht mit der Erhabenheit, der Schärfe und der in seiner Kürze selbst vollendeten Form des Vortrags in der Bhagavad-Gítá messen. Die philosophische Sprache ist in diesem Indischen Werke schon viel vollständiger ausgebildet, als es die Griechische, wenigstens zu Parmenides Zeit, war, und der Bhagavad-Gítá waren viele andre philosophische Gedichte vorhergegangen. Denn Krischnas sagt ausdrücklich bei Gelegenheit der Lehre von dem Stoff und dem Stoffkundigen, (XIII. 4.) dafs sie auf vielfache Art von Heiligen in verschiedenen Weisen, von jedem besonders, in nach Gründen forschenden klar entwickelten Brahmasprüchen gesungen worden sey. Insofern steht also unser Gedicht auf einer andren Stufe, als die Homerischen, da man mit einer so bestimmten Anführung wirklicher dichterisch philosophischer Werke kaum die Erwähnung einzelner Sänger der Vorzeit im Homer vergleichen kann. Dies deutet wohl auf einen verschiedenen Gang der Geistesentwicklung in Indien und Griechenland und Klein-Asien hin, da die Indische Dichtung länger in der Periode verweilt zu seyn scheint, in welcher sie noch nicht in Kunst, die sich ihrer und ihrer Form bewufst ist, überging. Daher werden Dichter und Philosophen in Krischnas Gespräch nie von einander geschieden, und wenn von Definitionen philosophischer Ausdrücke die

Rede ist, bezieht sich Krischnas auf den Sprachgebrauch der Dichter. (XVIII. 2.)

In jeder Epoche aber war die Philosophie tiefer in die Poesie in Indien, als in Griechenland, verwachsen. Auch die epische athmet vorherrschend einen philosophisch religiösen Sinn. Dies kann man zwar zunächst aus der politischen Stellung der Brahmanen erklären. Wie im Staate, mufsten sie nothwendig auch im Epos den ersten Platz einnehmen, und ihr Verhältnifs zu den Königen und Helden läfst sich gar nicht mit Kalchas Verhältnifs zu Agamemnon vergleichen. Die Könige nahmen auch an ihrer Lebensweise Theil. Es gab Brahmanen- und Königs-Heilige. Tiefer aber mufs man den Grund dieser Erscheinung und der politischen Rangordnung selbst in dem Charakter und der Geistesrichtung der Nation aufsuchen. Hierüber darf man zwar auf keine Weise voreilig aburtheilen, da die Indische Literatur einen so weiten Umfang zeigt, dafs sie das Erhabenste und Zarteste, das Feierlichste und Leichteste, das Frömmste und Heiligste und das die regeste Sinnlichkeit Athmende zugleich in sich fafst. Allein in diesen ältesten Gedichten, von denen wir hier reden, waltet doch, gewifs nach jedes Unbefangenen Gefühl, selbst wo sie ganz erzählend und beschreibend sind, ein von der Erde und irdischem Gewühl hinwegstrebender Hang zu frommer Einsamkeit, abgezogenem Nachdenken, und strenger Selbstverläugnung vor*). Auch die Sprache trägt davon vielfache Spuren, von denen ich hier nur die mannigfaltigen Ausdrücke für verschiedene Gattungen und Grade

*) Ich kann mich nicht enthalten, hier eine in Ausdruck und Gedanken gleich treffende Stelle Hrn. Bournoufs herzusetzen. *Ce génie de l'Inde, si méditatif et si insouciant, que la spéculation paroît avoir de bonne heure éloigné du positif et détaché des intérês matériels de la vie. Journ. Asiat.* VI. 106.

der Weisen und Heiligen anführen will. Denn diese waren offenbar im Munde des Volks, nicht, wie man von den eigentlich philosophischen Ausdrücken denken könnte, Terminologie einer Schule.

Wolf hat, soviel ich weiſs, zuerst den Satz aufgestellt, und sehr glücklich angewandt, daſs die Entstehung der Prosa die Epoche des Aufblühens der Schreibkunst, oder wenigstens ihres schriftstellerischen Gebrauchs bezeichnet. Man darf aber daraus nicht allgemein schlieſsen, daſs, solange die poetische Einkleidung die allgemein gültige war, nicht auch schon sie von der Schrift hätte Gebrauch machen können, da die Entstehung der Prosa durch andre, fremdartige Gründe zurückgehalten werden kann, und noch weniger richtig würde es, meiner Empfindung nach, seyn, daraus folgern zu wollen, daſs die Gedächtniſshülfe durch das Sylbenmaaſs der Grund sey, warum die Literatur aller Nationen immer von Dichtungen ausgeht. So absichtlich sind die Nationen in ihrer ersten Bildung nicht. Begleitet haben sich vermuthlich in jener frühen Zeit Dichtung und Gedächtniſsübung häufig, es mag sogar damit eine gewisse Verschmähung der schon vorhandenen Schrift verbunden gewesen seyn. Die Indische Gewohnheit, irgend eine religiöse oder sittliche Wahrheit in ein oder wenige Disticha, einzuschlieſsen, sehr oft noch, wie es in der Bhagavad-Gítá (VII. 4.) und so sehr häufig im Hitopadesa vorkommt, die einzeln darin liegenden Punkte ihrer Zahl nach anzugeben und auf diese Weise Denksprüche, wie die obenerwähnten Brahmasprüche, zu bilden, scheint eigen dazu bestimmt, sie dem Gedächtniſs einzuprägen. Man muſs sich auch wohl den früheren Brahmanen-Unterricht ganz und den späteren groſsentheils als einen mündlichen denken. Allein die eigentliche Ursach, warum sich die früheste

Weisheit und Ueberlieferung immer in Dichtung ergiefst, liegt dennoch in etwas Andrem und tiefer.

Die Dichtung entsteht alsdann, um es kurz auszusprechen, aus der begeisternden Bewegung, in welche der glücklich und überraschend gefundene Gedanke das junge, noch von wenigen Eindrücken berührte Gemüth versetzt. Alles, was den Geist mit hoher Lebendigkeit ergreift, ohne ihn gleichsam durch materielles Gewicht niederzudrücken, nimmt in jedem zu aller Zeit mehr oder minder die Farbe der Dichtung an. Aber die intellectuelle Anschauung und Erkenntnifs verliert diese begeisternde Kraft, so wie nach und nach die Masse des Erlernten das Uebergewicht über das selbst Gefundene erhält. Wir können es nicht mehr nachempfinden, welchen Eindruck eine einfache Wahrheit, ein mathematischer Satz, ja selbst ein plötzlich erkanntes Zahlenverhältnifs auf jene frühen Zeitalter machte, und doch ist, dafs es wirklich so war, dem Gefühle jedes offenbar, der die Geschichte des menschlichen Denkens von ihren Ursprüngen an verfolgt. Es ist nicht zu läugnen, dafs der blofse Gedanke, die reine Anschauung, zu denen wir, von viel mannigfaltigeren Gegenständen der Wirklichkeit umlagert, und viel tiefer in weltliches Treiben versenkt, uns nur mit Mühe durch Abstraction erheben, sich in jener Zeit vielmehr gleichsam von selbst in ihrer einfachen Lauterkeit offenbarten. Daher machte das Erkennen mathematischer Figuren, wie das der Kugel, Epoche in der Geschichte der Erfindungen, und Zahlenverhältnisse wurden nicht blofs zu einem Gegenstande tiefer Betrachtung, sondern des Entzückens, der Begeisterung und gewissermafsen der Anbetung. Was man auch dagegen erinnern mag, der menschliche Geist ist, an sich und seiner Natur nach, heimischer in Ideen und mit ihnen verwandten Gefühlen, als in irdischem Treiben, und damit zusam-

menhangenden Bedürfnissen und Neigungen. Indefs gehört dazu allerdings Freiheit von einem durch Arbeit und Sorge niederdrückenden Kampf mit der Natur, und wenn auch der Mensch ursprünglich gleich ausgestattet wäre, so sind doch auf dem Punkte, wo wir den Ursprung der Nationen erblicken, ihre geistigen Anlagen gewifs sehr verschieden. Das Menschengeschlecht bedarf daher nicht sowohl der Zeit, um zu intellectueller Kraft zu gelangen, als der Freiheit von störenden Eindrücken. Die Reife der Erkenntnifs, zu der es wirklich heranwächst, ist nicht gerade eine höhere, aber eine andre.

Wenn die Erkenntnifs zur Lehre drängte, so wurde der Lehrer natürlich zum Sänger. Denn es trug ihn die innere Begeisterung, und er hätte auch nicht das Gemüth der Hörer gefesselt, wenn er sich nicht im Vortrag über die gewöhnliche Sprechweise erhoben hätte. Die Freude am Gesang, und dem durch ihn herbeigeführten regelmäfsigen Sylbenfall verstärkten nun den Eindruck der Lehre.

Der Gebrauch der Sprache im alltäglichen Lebensbedürfnifs und der in dem innren der Darstellung von Ideen und Empfindungen mufs natürlich verschieden seyn, da der Redende in beiden durchaus anders gestimmt ist. Denn je schärfer und reiner in ihm der Gedanke vorwaltet, desto weniger kann der Geist es ertragen, dafs nicht auch die Form der Rede den Inhalt angemessen begleite. Dies ist der Ursprung der Prosa, da man nicht Alles Prosa nennen sollte, was nicht Vers ist. Denn die Gebiete beider scheiden sich erst da, wo sorgfältige Achtsamkeit auf die Form des Vortrags eintritt. Die einzig richtige Ansicht der Prosa aber ist, dafs man sie sich aus der Poesie hervorgegangen denkt, die allemal den Anfang in der kunstmäfsigen Behandlung der Sprache macht. Denn der Rhythmus ist das eigentliche Leben der Prosa, und selbst vom

Sylbenmaafs ist sie nicht sowohl frei, als vielmehr eine Erweiterung des enge gefesselten poetischen. Der charakteristische Unterschied zwischen ihr und der Poesie liegt nur darin, dafs sie durch ihre Form selbst erklärt, den Gedanken nur, dienend, begleiten zu wollen, da der poetische Vortrag auch des Scheins nicht entbehren kann, ihn zu beherrschen und gleichsam aus sich zu erzeugen.

Bei der Griechischen Prosa irrt man vielleicht nicht, wenn man ihren poetischen Ursprung sogar noch historisch wahrzunehmen glaubt. Herodots Geschichtserzählung hat hexametrische Anklänge, die wohl nicht blofs aus der Gleichheit des Dialekts entstehen. Es können auch Versarten erleichternde Uebergänge zur Prosa bilden, oder vielmehr zugleich mit ihr durch gleiche Geistesrichtung und Mundart entstehen. Auf diese Weise hängt wohl unläugbar der Trimeter des griechischen Drama mit der attischen Prosa zusammen.

Ob aber von dem Punkte an, wo eine kunstgemäfse Behandlung der Form der Rede beginnt, sich eine wirklich so zu nennende Prosa bildet, oder die Poesie sich auch in den späteren wissenschaftlichen Gebrauch hinüberschlingt, und darin nur mit einem, sich fast um nichts über die gewöhnliche Sprechweise erhebenden Vortrag abwechselt, hängt von andren Umständen, der Geistesanlage der Nation und selbst ihren äufseren Verhältnissen ab. Besser ist allerdings die reine und vollständige Scheidung der Poesie und Prosa, sobald die erstere aufhört, freiwillige Ergiefsung natürlicher Begeisterung zu seyn, die Kunst sich als Kunst bewufst wird, und die Geisteskräfte einzeln zu wirken anfangen. Kein Volk hat diese Scheidung so vollkommen vorgenommen, als die Griechen, da, wenn man nur genau darauf achtet, poetische und prosaische Ausdrücke und Wendungen sich durchaus in fest begränzten Gebieten

bewegen. Die attische Prosa dürfte wohl überhaupt allgemein für die am höchsten ausgebildete anerkannt werden. Es wirkten aber auch, um sie auf diesen Gipfel zu führen, drei mächtige Umstände zusammen, das Reden vor dem Volke und in den Gerichtshöfen, die ganz dialektische und selbst sophistische Geistesrichtung der Athenienser, und das lebendige Gespräch in den Schulen der Philosophen. Zu diesen kam aufserdem, und sich durch sie immer mehr veredelnd und verfeinernd, die Eigenthümlichkeit der attischen Mundart und der Reichthum und die Gewandtheit der ganzen Sprache. Die römische Prosa erfuhr blofs den Einflufs der öffentlichen Beredsamkeit, und auf eine weniger vielseitige Weise; alles Uebrige dankte sie nur der todten Nachahmung der griechischen. Diese aber verfolgte ihren Weg so vollständig, dafs, da die Prosa zuerst gegen das Feuer der Dichtung nüchtern erscheint, sie wieder eine eigne, doch von der poetischen verschiedene Begeisterung erreichte, wie dieselbe an Plato zu allen Zeiten gefühlt und gepriesen worden ist. Von indischer Prosa in dem hier dem Worte gegebenen Sinn ist, soviel ich weifs, bisher noch nichts bekannt. Allein so lange die Schätze der indischen Literatur nicht vollständiger, als jetzt, ans Licht gefördert sind, darf man nur über das Vorhandene urtheilen, und sich am wenigsten allgemein verneinende Behauptungen erlauben.

Ueber
die Bhagavad-Gita.

Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegelschen Ausgabe im Pariser Asiatischen Journal. *)

Aus einem Briefe
von
Herrn Staatsminister von Humboldt.

Vorerinnerung des Herausgebers.

Die sorgfältigste Benutzung der folgenden Bemerkungen bei einer künftigen, vielleicht bald von mir vorzunehmenden Durchsicht meiner Uebersetzung ist meine persönliche Angelegenheit. Was ein tiefsinniger Denker, ein Kenner der philosophischen Systeme alter und neuer Zeit, der in der Kunst charakteristischer Nachbildung selbst am Aeschylus eine so schwierige Aufgabe gelöst hat, im Sinn oder Ausdruck an meiner Uebersetzung nicht befriedigend findet, kann von mir nicht genau genug erwogen werden. Aber die in dem Aufsatze enthaltenen Betrachtungen über den Geist des Gedichtes, über die metaphysische Terminologie der Indier, und deren Uebertragung in andere Sprachen, haben ein allgemeineres Interesse, und gehen weit über die Prüfung des von mir Geleisteten hinaus. Ich bin deswegen dem Verfasser sehr

*) Aus Aug. Wilh. von Schlegel's *Indischer Bibliothek*, Bd. II. Heft. 2. S. 218 ff. (Bonn. Weber 1826. 8.) Die Anmerkungen des Herausgebers dieser Zeitschrift sind auch in vorliegender Ausgabe durch kleineren Druck ausgezeichnet.

dankbar für die mir ertheilte Erlaubnifs zur öffentlichen Mittheilung. Die Artikel von Herrn Langlois im Asiatischen Journal über die sechs ersten Capitel der Bh.-G., welche die Veranlassung zu einstimmenden oder berichtigenden Anmerkungen gaben, sind vielleicht nicht allen unsern Lesern bekannt oder gegenwärtig: wo es also nöthig schien, habe ich seine eignen Worte eingerückt. Hr. Langlois hat seitdem mit seinen Kritiken fortgefahren, und zwar auf eine Weise, welche mich bewogen hat, seine Befugnifs zum Richteramt etwas näher zu prüfen, und für so viele Bereitwilligkeit im Zurechtweisen ihm den Gegendienst einer gründlichen Zurechtweisung zu leisten. Wenn diese Antikritik nicht anderswo eine schicklichere Stelle findet, so wird sie in der Fortsetzung dieser Blätter erscheinen.

1.

Journal Asiatique Vol. IV. p. 109. 111. — Das hier aufgestellte aesthetische Urtheil möchte ich nicht zu vertreten haben. Ich finde in der Gita nichts, wodurch man veranlafst würde, sie als ein zur Gedächtnifshülfe in Verse gebrachtes Werk anzusehen. Eher läfst sich dies von einem grofsen Theile des Gesetzbuchs des Manus sagen. Indefs hat es überhaupt mit dem allgemeinen Gebrauch der Verse bei Völkern, deren Weisheit im Beginnen ist, eine ganz andere Bewandtnifs. Die Vergleichungen mit Homer und den Griechen, die man leider so oft anstellt, scheinen mir sehr unpassend, dagegen gewifs, dafs diese Episode des Maha-Bharata das schönste, ja vielleicht das einzige wahrhaft philosophische Gedicht ist, das alle uns bekannte Literaturen aufzuweisen haben.

2.

P. 112—114. Der Verfasser hat wohl in dieser Stelle die Yoga-Lehre nicht vollständig schildern wollen. Das von Colebrooke (*Transactions of the Asiatic Society*, I. p. 24—26. 31. 33.) darüber Gesagte scheint mir bestimm-

ter und erschöpfender. Indeſs ist es allerdings richtig, daſs diese Lehre mehr auf das Handeln ging, was aus dem, soviel ich sehe, nirgends von Herrn Langlois vollständig entwickelten Begriff *Yoga* entsprang, der, in seiner wahren Tieſe aufgenommen, eine zur Thatkraft werdende Anstrengung des Nachdenkens bezeichnet. Daſs aber in der Gita von dem doppelten Charakter der Yoga-Lehre, dem religiösen und praktischen, mehr und vorzüglich der letztere der Sankhya-Lehre entgegengesetzt wird, entspringt aus der Natur dieses Gedichtes selbst. Es ist kein abgesondertes philosophisches Werk, sondern eine Episode einer Epopöe. Der dem Streit entsagende Arjunas, eine in dieser Stimmung wohl nie sonst geschilderte Heldengestalt, soll überzeugt werden, daſs er streiten muſs. Darum muſs ihm die Nothwendigkeit und die Schuldlosigkeit des Handelns, des Kämpfens, ja des Mordens vorgelegt werden, und nie ist das wohl mit gröſseren, mehr umfassenden, und zur tieſsten Ansicht des Seyns und Nicht-Seyns hinabsteigenden Argumenten geschehen. Darum kehrt in den abstractesten Theilen der Untersuchung immer der Aufruf zum Kampfe wieder, uud erhöht durch diesen Contrast selbst die poetische Wirkung.

3.

P. 237. Die Beschuldigung, daſs der Dichter vernachlässigt habe, anzugeben, woher Sanjayas das Gespräch des Krischnas mit Arjunas erfahren habe, ist nicht ganz gerecht. L. XVIII. sl. 75. sagt Sanjayas selbst, daſs er es durch Vyasas Gunst gehört habe. Wenn man aber diese Stelle genau betrachtet, und auf die Worte श्रुतवान् कृष्णात् साक्षात् कथयतः स्वयं achtet, so sieht man daſs hier nicht von einer Erzählung des Gespräches durch

Vyasas die Rede ist, sondern von einem Wunder, durch welches Sanjayas selbst Zeuge desselben wurde. Vielleicht hängt dies damit zusammen, dafs Ges. X. 37. Krishnas sich selbst als identisch mit Vyasas darstellt. Diesen Vers hat vermuthlich Hr. L. im Sinn, wenn er (p. 107) sagt, dafs der Verfasser der Gita sich selbst Vyasas nenne. Dies scheint mir aber noch bei weitem aus keiner dieser Stellen zu folgen.

Der Name Vyasas bezeichnet meines Erachtens einen allgemeinen Begriff, den aber die Indier nach ihrer Weise ganz persönlich gefafst haben. Es würde vergeblich seyn zu fragen, wann und wo Vyasas gelebt? Er war der Verkündiger göttlicher Geheimnisse in menschlicher Rede: alles was in dieser Art für heilig galt, ward ihm zugeschrieben. Auch andre Völker des Alterthums haben solche collective Namen verehrt, indem sie die Wirksamkeit ganzer Zeitalter auf einen einzigen übernatürlich begabten Menschen zusammenhäuften. Aber dem Vyasas wird zugleich die Offenbarung der allgemeinen und ewigen Religions-Lehren und der heiligen Geschichte, d. h. der kosmogonischen und heroischen Mythologie beigelegt, indem er zugleich Verfasser der Veda's, des Maha-Bharata und der Puranas seyn soll. Er ist also den Indiern einerseits ein Numa, Tages oder Oannes, andrerseits ein Hesiodus und Homerus. Nur an dem Ramayana des Valmikis hat er keinen Antheil: eine merkwürdige, jedoch hier nicht zu erörternde Ausnahme.

Die Einfassung der Bh. G. läfst überhaupt alle Wahrscheinlichkeiten von Zeit und Ort hinter sich. Wie wäre ein solches Gespräch unter dem Geklirr der Waffen, in dem Augenblicke, wo die Schlacht beginnen sollte, möglich gewesen? Auch Sanjayas vernahm es nicht natürlicher Weise, denn er stand ja in den Reihen der Feinde, sondern durch die Gunst des Vyasas: das heifst, der Dichter, der nicht als sinnlicher Zeuge, sondern vermöge einer Art von Allwissenheit die Geschichten der Götter und Helden zu schildern vermochte, verlieh ihm diese Gabe. Die alten epischen

Dichter anderer Völker haben sich wohl öfter ein solches übernatürliches Wissen zugeschrieben; ihre Dichtung wurde als Wahrheit gegeben und empfangen; dennoch durfte niemand fragen: woher weifst du das? Homer unterscheidet ja ganz bestimmt die Sage von den Eingebungen seiner Muse. Allein so ausdrücklich wie bei den Indiern wird wohl nirgends die Kenntnifs des Dichters von wirklich vorgefallenen Begebenheiten aus der Beschaulichkeit abgeleitet. Ehe Valmikis den Entwurf zu seinem Heldengedichte machte, wufste er noch nichts von den Thaten seines Helden; er verläfst nicht etwa seine Einsiedelei, um sie zu erfragen: in tiefe Betrachtung versenkt, erblickt er alles auf einmal im Spiegel seines Geistes, so deutlich, wie eine Pomeranze, die man in der Hand hält.

Das erhellet, wie mich dünkt, aus der Erwähnung des Vyasas am Schlusse der Bh. G., dafs der Dichter sein Werk an das grofse Ganze anschliefsen wollte, und dafs er sich einer ähnlichen, jenes alten Namens würdigen Begeisterung bewufst war. In den meisten Handschriften des Maha-Bharata wird die Episode der Bh. G. ausgelassen. Es käme darauf an, ob der Zusammenhang eine Störung erlitte, oder vielleicht sich fester fügte, wenn man sie ganz wegnähme. In dem Eingange des M.-Bh. werden die Episoden (*upàkhyânàni*) bestimmt von dem Körper des Gedichtes unterschieden:

उपाख्यानैर्विना तावद्भारतं प्रोच्यते बुधैः ।

Sine episodiis hactenus Bharatea a peritis definitur.

Uebrigens will ich hiedurch der Untersuchung über das Alter der Bh. G. keineswegs vorgreifen. Die Episoden können in verschiedenen Zeiten hinzugefügt, und dennoch alt und ächt seyn. Vom Nalas, einer Episode ganz anderer Art, scheint mir dieses ausgemacht. Nicht eben so zuversichtlich möchte ich es von den vier übrigen Episoden behaupten, welche mit der Bh. G. zusammen unter dem Namen der fünf Edelsteine des Maha-Bharata begriffen werden.

Wenn Krishnas, der verkörperte Gott, (Lect. X.) lehrt, er sei unter allen Gattungen von Wesen das erste im Range, das

Urbildliche, das schöpferisch Wirksame; wenn er in der Reihe der Beispiele sagt, er sei Vyasas unter den Muni's, so wäre diefs nach der Voraussetzung des Hrn. Langlois (p. 107) die unerträgliche Prahlerei eines sich selbst vergötternden Sterblichen. Umgekehrt würde ich sagen, der Dichter habe hiedurch wenn irgend etwas auf seine Person bezügliches, andeuten wollen, dafs Vyasas nicht Verfasser der Bh. G. sei. Allein es ist nichts als eine in den Indischen Denkmalen immer wiederkehrende Erscheinung: der allgemeine Homochronismus dessen, was doch als nach einander entstanden geschildert wird. Ihre wunderbare Vorzeit dreht sich gleichsam im Kreise herum. Dieses greift tief ein, und ich behalte mir vor, es ausführlich zu entwickeln.

4.

Hr. L. bemerkt nichts über den 31. Slokas des ersten Gesanges. Sie übersetzen den ersten Vers desselben: *atque omina video infelicia*, Wilkins eben so: *and I behold inauspicious omens on all sides*. Nach beiden Uebersetzungen, die sich allerdings mit dem allgemeinen Begriff der Worte des Originals vereinigen lassen, sollte man glauben, dafs Arjunas besondre, nicht in der Sache selbst liegende Unglückszeichen, wirkliche *omina* (Vögelflug, Blitze u. s. f.) sehe. Davon kommt aber sonst in dem ganzen Gedicht nichts vor, und diese Vorstellungsart scheint ihm überhaupt fremd zu seyn. Haben Sie also vielleicht auch die *omina* nicht buchstäblich, sondern nur figürlich verstanden?

Allerdings das letzte. Die Muthlosigkeit des Arjunas geht aus einem sittlichen Gefühle hervor: es ist die übelste aller Vorbedeutungen, seine nächsten Blutsfreunde bekämpfen zu sollen; wie es umgekehrt in dem erhabenen Homerischen Verse heifst:

Εἷς οἰωνὸς ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης.

Man vergleiche die prophetische Rede des blinden Dhritarashtras am Eingange des M. Bh. (in Franks Chrestomathie) wo die einzelnen Absätze immer mit denselben Worten anheben und schlie-

ſsen: „Seit ich vernahm, daſs seitdem verzweiſle ich an dem Siege, o Sanjaya." Auch dort entspringt die Ahndung des Unglücks aus einem sittlichen Beweggrunde: die Frevel seines Sohnes lassen den Dhritarashtras keinen guten Ausgang hoffen. Ich finde vor der obigen Stelle (Bh. G. I. 37) nirgends eine Erwähnung von äuſserlichen Vorbedeutungen. Sonst aber war den alten Indiern, wiewohl sie vornämlich die Sterne befragten, die Deutung der Zukunft aus meteorischen Erscheinungen und aus dem Vogelflug ebenfalls nicht fremd. Beide kündigen dem Dasarathas den Zorn des furchtbaren Parasu-Ramas an. (RAM. Ed. Ser. L. I, cap. LXII. Sl. 10 sqq.) Und damit man nicht etwa glaube, diese Zerrüttung der Elemente, diese Verschüchterung des Wildes und Waldgefieders werde bloſs durch die Nähe des zürnenden Genius bewirkt, so heiſst es ausdrücklich:

असौम्याः पक्षिणः, infaustae volucres;

und ferner:

उपस्थितं भयं घोरं पक्षिणो वेदयन्ति ते ।

Hae aves tibi declarant, horrendum periculum immninere.

5.

P. 239. I. 40—44. Ich bin auch der Meinung, daſs die Uebersetzung von धर्माः und अधर्मः durch *sacra gentilitia* und *impietas* nicht vollständig den Begriff wiedergiebt. Für das erstere hätte ich *jura* vorgezogen. Da aber alles politische Recht in Indien auch religiöses war, wenige Zeilen später von Opfern die Rede ist, und sich für अधर्मः (das vernichtete Recht) schwer hätte ein Wort finden lassen, so ist Ihre Uebersetzung gewiſs zu vertheidigen. Dagegen scheint mir Hr. L. den Sinn zu weit zu nehmen, wenn er die Stelle von allen Familienpflichten versteht.

Es ist hier nicht von Moral, sondern von Staatsverfassung und Castenabsonderung die Rede. कुलधर्माः sind die durch die *sacra gentilitia* geheiligten Satzungen, welche die Geschlechter von einander abgränzen, und diese politischen Scheidewände stürzen bei der Vernichtung der Familien ein, indem die Frauen, durch den Mangel gesetzmäſsiger, ungesetzmäſsige Ehen einzugehen genöthigt werden. कुलस्त्रियः sind freilich die Frauen der vertilgten, oder verminderten Geschlechter, aber es liegt in dem Ausdruck mehr, als Hr. L. sagt. Es sind die wahren *matres familiae*, die durch *justas nuptias* und *sacra gentilitia* in das Geschlecht gekommen sind, es ist hier überhaupt nur von solchen Geschlechtern die Rede, die ein politisches Daseyn haben, und dies deutet Ihr *nobilissimae feminae* wenigstens an, da es in der Langlois'schen Erklärung gänzlich verloren geht. Da ich die einseitige Uebersetzung von धर्मः durch *Pflicht* in dieser Stelle nicht billigen kann, so scheint mir auch die Erklärung des Hrn. L. von जाति- und कुलधर्माः willkührlich. Sollte nicht zwischen जातिः und कुल derselbe Unterschied, wie zwischen *familia* und *gens* seyn? Der Ursprung beider Wörter spricht dafür, und in diesem Fall ist hier von den Satzungen beider die Rede.

6.

P. 241. Hier scheint mir der Dichter von Hrn. L. eine unnöthige Zurechtweisung über die Art, wie die Seele tödtet, zu erfahren. Er meinte wohl mit sl. 19. nichts anders, als daſs man nicht tödten kann, was nicht zu sterben vermag. Dies geht, dünkt mich, aus sl. 20. ganz deutlich hervor.

7.

P. 241, 242. Ich weifs nicht, ob in dieser Stelle über den Spiritualismus und Materialismus das Verhältnifs des letzteren zu der hier von Krishnas vorgetragenen Lehre richtig dargestellt ist. Dieser nimmt L. II, sl. 26. nicht, wie Hr. L. zu behaupten scheint, blofs an, dafs die Seele sterblich sey. Seine unveränderliche Grundlehre ist, dafs was einmal gelebt hat, für ewig dem Leben angehört. Der von ihm aufgestellte Unterschied ist nur der: ob die Fortdauer ohne Unterbrechung bleibt, (sl. 12.) oder ob sie in einem sich erneuernden Sterben und Wiedererscheinen besteht. (sl. 26.) Im ersten Fall wechselt die Seele nur den Körper, wie ein Kleid, im letzteren stirbt sie wirklich, wird aber wiedergeboren. Nun haben freilich die Materialisten das Untergehen der Seele behauptet, wohl aber nicht die Wiedergeburt und noch weniger die Nothwendigkeit derselben. Gerade hierin aber liegt das Eigenthümliche der Lehre Krishnas.

8.

P. 243. II, 13. Le 13[e] sl. ne me semble pas traduit d'une manière juste. *Déhinah* ne devrait pas être rendu par *animantis*, mais par *animae;* car le mot *animans* en latin ne présente pas ordinairement ce dernier sens. Il veut sans doute dire quelquefois *l'être qui anime*, mais le plus souvent c'est *l'être qui est animé: animantes caeteras*, dit Cicéron, *projecit ad pastum. Déhi* de son côté désigne la substance animant le corps, mais non pas l'être composé d'esprit et de matière. Toute la phrase se ressent de cette traduction un peu trop incertaine. Voici, si je ne me trompe, l'idée de l'auteur: l'âme subit les transmigrations successives, de la même manière qu'on la voit dans un corps passer par l'état d'enfance, puis de jeunesse et ensuite de vieillesse. Cette idée se trouvera-t-elle d'une

manière claire dans cette phrase du traducteur latin: *Sicuti animantis in hoc corpore est infantia, juventus, senium, perinde etiam novi corporis instauratio.* N'eût-il pas été plus à propos de suivre l'ordre même des mots sanscrits: *Animae, sicuti in hoc etc.*

Die schöne Bezeichnung des die Materie inwohnend Belebenden durch eiu blofses grammaticalisches Suffixum in देहिन्, शरीरिन्, क्षेत्रिन्, (XIII, 33.) ist allerdings in jeder andern Sprache unnachahmlich. So wie die Indische philosophische Terminologie überhaupt bewundernswürdig ist, so hat sie, wie in diesen Wörtern, sehr oft den Vorzug, dem Wortlaut grade nur das an Bedeutung zu lassen, was der abstracte Begriff erfordert, und nicht mehr. Ich stimme jedoch Hrn. Langlois in dem Wunsche bei, dafs Sie möchten für die beiden ersten Wörter immer nur gleichförmig *anima* gebraucht haben, und nicht *animans* (II, 13.) *spiritus* (II, 59. V, 13. XIV, 20.) *Anima* scheint mir darum allein dem Indischen Ausdruck recht angemessen, weil es nichts als den reinen Gegensatz des Körpers, das ihn belebende, in ihm athmende, wie meist auch unsere Seele, aussagt. Doch möchte auch *spiritus* gewählt seyn, nur eine gleichförmige Uebersetzung ist immer da vorzuziehen, wo kein nöthigender Grund zu einer Abweichung ist. Am unzulässigsten scheint mir *mortalis*. In allen ebengenannten Stellen hat das Indische Wort offenbar denselben Sinn, und welcher dies ist, leuchtet am besten aus XIV, 5. hervor, wo es heifst: im Körper die unvergängliche Seele. XIV, 20. geht bei Ihrer Uebersetzung durch *mortalis* der Gegensatz: *qualitatibus hisce tribus exsuperatis* ANIMA, E CORPORE *genitis*, verloren. Auch (V, 13.) in der neunthorigen Stadt sitzend erwartet man eher die Seele als den Sterblichen.

Es ist mir hiebei ergangen, wie an hundert Stellen meiner Uebersetzung, dafs ich nach langer Ueberlegung und Unentschlossenheit zögernd und zweifelnd einen Ausdruck gesetzt habe, weil unter allen wählbaren mir keiner ganz angemessen schien. *Dèhin* und *s'arìrin* sind eigentlich Adjective, durch die possessive Ableitungssylbe von *dèha, s'arìra* Körper, gebildet. Sie bedeuten also eigentlich: der einen Körper besitzt. *Anima* hat die Unbequemlichkeit, dafs es weiblich ist, da Masculine ausgedrückt werden sollen. *Animans* schien mir am nächsten zu kommen: es heifst ja eigentlich das belebende Wesen. Die von Hrn. L. angeführte Stelle des Cicero dürfte schwerlich die durchgängig unedle Bedeutung beweisen: er fügt *ceteras* hinzu, im Gegensatz mit dem Menschen, der unter dem allgemeinen Namen mit begriffen ist. Vielleicht wäre *animal* vorzuziehen, weil der edle Gebrauch häufiger vorkommt.

Sanctius his animal, mentisque capacius altae.

Jedoch stimmt sich die Bedeutung beider Wörter nach Gelegenheit hinauf und hinunter. Ferner ist *animal* Neutrum, *animans* kann wenigstens Masculinum seyn. Die von Hrn. L. vorgeschlagene Veränderung finde ich bedenklich, weil der *anima* nicht so eigentlich Kindheit, Jugend und Alter zugeschrieben werden kann, wohl aber im ganzen dem Wesen, das den Körper bewohnt und belebt.

Wenn *anima* empfohlen wird, so kann ich nicht recht einsehen, warum *spiritus* verwerflich seyn sollte. Beiden Wörtern liegt dieselbe sinnliche Anschauung zum Grunde, beide werden gleichermafsen zum Unkörperlichen gesteigert, und bedeuten stufenweise: Lufthauch, Athem, Lebenshauch, Leben, Seele, Geist.

Am meisten tadelt mein verehrter Beurtheiler den Gebrauch von *mortalis* für *dèhin*. Unter dieser letzten Benennung sind eigentlich alle organischen Geschöpfe begriffen, oft aber ist ausgemacht blofs der Mensch damit gemeint. Das Lateinische *mortalis* sollte eben so von allen organischen Geschöpfen gelten, der Sprachgebrauch hat es aber auf den Menschen beschränkt. Sterblichkeit ist die an den Besitz eines Körpers geknüpfte Bedingung.

Es sei mir vergönnt, hier eine allgemeinere Bemerkung zu machen. Auf keine Sprache hat vielleicht der speculative Geist einen so entscheidenden Einflufs gehabt als auf das Sanskrit: die ganze Sprache ist, so zu sagen, mit Metaphysik tingirt. Statt dafs in andern Sprachen die Philosophie ihre Bezeichnung der Begriffe der Sinnlichkeit hat abborgen müssen, sind im Sanskrit ursprünglich philosophische Ausdrücke in das Leben und in die Poesie eingetreten, wo sie aber nothwendig in gewissem Grade ihre Natur ablegen. *Dèha*, Körper, von der Wurzel *dih*, *contaminare*, ist ein solches Wort. Die ganze Platonische Lehre von der Verunreinigung der reinen Geister durch ihre Vermischung mit der Materie liegt wie im Keime darin beschlossen. Auch in *dèhin* offenbart sich der alte Spiritualismus. Es ist grade das umgekehrte von der Ansicht Homers, welcher sagt, die Seelen der Helden seien in die Unterwelt gesendet, sie selbst aber den Hunden und Vögeln zum Raube geworden; als ob der Körper das wahre Wesen und die Seele nur eine fremde Zuthat wäre.

In der epischen und selbst in der alten gnomischen Poesie wird *dèhin* fast immer durch *mortalis* nicht nur übersetzt werden dürfen, sondern müssen. Nun ist die Bh. G. zwar ein philosophisches Gedicht, aber, was nicht übersehen werden darf, im epischen Styl geschrieben. Es kann daher gar oft der Zweifel eintreten: mufs dieses und jenes Wort, an dieser Stelle, nach dem strengen philosophischen Begriff, oder als ein Ausdruck des volksmäfsigen Lebens gefafst werden?

9.

P. 244. II. 14. Dans le sloka suivant *Mâtrâsparsâh* est rendu d'une manière inexacte ou du moins obscure par ces mots *elementorum contactus.* Mâtrâ signifie matière, *materies*; je suppose donc que c'est dans ce sens que nous devons comprendre le mot *elementorum*, qui alors eût pu être remplacé, pour une plus grande intelligence du texte, par *physicorum objectorum* ou bien *physicorum organorum (contactus);* car ce passage admet ces deux sens, qui re-

viennent à la même idée: les impressions causées par les objets extérieurs et matériels, ou bien plutôt les impressions reçues par les organes matériels des sens, impressions qui sont la source de nos sensations. Le dernier sens semble être celui que le commentaire indique par ces mots:

मीयन्ते विषया आभिरिति मात्रा इन्द्रियवृत्तयः । तासां स्पर्शा विषयसंबन्धाः । ते शीतोष्णादिप्रदा भवन्ति ।

Der Tadel möchte wohl auf sehr wenig hinausauslaufen. Das bestrittene Wort deutet doch schwerlich etwas anders als die Eindrücke der Materie auf die Sinne an, und *elementorum* ist der metaphysischen Sprache des Textes und selbst dem Wort angemeſsner, als *physicorum objectorum.* Daſs unter मात्रा wirklich die elementarische Materie verstanden wird, und die Uebersetzung durch die wirklichen Körper immer ungenau seyn würde, beweist der Ausdruck तन्मात्रः für die Uratome der Elemente (Colebrooke. l. c. p. 30.) und folgender Slokas aus Manus Gesetzbuch I. 56.

यदाणुमात्रिको (nämlich der सर्वभूतात्मा) भूत्वा बीजं
स्थास्नु चरिष्णु च ।
समाविशति संसृष्टस्तदा मूर्त्तिं विमुंचति ॥

Hier wird die Seele, um eine eigentliche Körperform anzunehmen (wie doch alle *objecta physica* sie haben), erst vorher zu einem mit Elementar-Materie versehenen (अणुमात्रिकः) Wesen.

Der Commentator, den Hr. L. zwar anführt, aber wie verschiedentlich, nicht recht verstanden zu haben scheint, erklärt sich

gerade für meine Uebersetzung. Zuerst giebt er eine etymologische Definition. *Mâtrâ*, von *mâ*, messen; weil, sagt er, die Gegenstände nach ihnen gemessen werden. Nun gehen alle Maafse der Indier für Raum, Zeit und specifisches Gewicht, vom unendlich kleinen aus. (Vergl. Manus Gesetzbuch Cap. I, 64 sqq. As. Res. Vol. V. Colebrooke on Indian weights and measures.) Es ist gerade das umgekehrte von der Methode der Französischen Mathematiker, welche die Dimensionen des Weltgebäudes zum Grunde legten, um durch fortgehende Theilung zu festen Maafsen bis in das kleinste hinunter zu gelangen. *Mâtrâ* bedeutet oft Atom, *molécule*. In der Musik und Metrik ein Moment. Die *mâtrâ's*, fährt der Commentator fort, wirken auf die Sinnes-Werkzeuge. Nach der Indischen Physik stehen die fünf Elemente den fünf Sinnen parallel: folglich sind immer die elementarischen Grundbestandtheile dasjenige, was die sinnlichen Empfindungen hervorbringt. Ferner sagt er: die Berührungen dieser *mâtrâ's* sind mit den sinnlichen Gegenständen verbunden, und bringen die Empfindungen von Kälte und Hitze u. s. w. hervor.

In dem Spruch des Manus scheint mir für *an'umâtrika* „ein mit Elementar-Materie versehenes Wesen" beinahe schon zu viel. Ich würde übersetzen: „Wann die Weltseele, so fein wie ein Atom „geworden, den vegetabilischen und animalischen Samen durch„dringt und mit ihm verschmilzt, dann entfaltet sie einen organi„schen Körper." — Der Same ist ja schon der feinste Auszug organischen Stoffes, das bildende und belebende Princip soll aber noch unkörperlicher gedacht werden. Da die alte Indische Philosophie den absoluten Gegensatz zwischen Geist und Materie läugnet, jenen aber als das ursprüngliche und wesentliche setzt, so hat sie eine vermittelnde Darstellung durch allmählige Verdichtung versucht. Hierauf beruht die ganze Lehre des Manus von den Sinnen und den entsprechenden Elementen.

10.

P. 244. 11, 34. *Generosorum infamia ultra mortem porrigitur.* La traduction anglaise disait: *The fame of one*

who hath been respected in the world, is extended even beyond the dissolution of the body. M. Schl. a heureusement corrigé une des fautes échappées au savant Wilkins; il a senti que l'â long dans *tchâkîrtih* indiquait la présence d'un *a* privatif, et qu' *infamia* devait être substitué à *the fame.* Pourquoi a-t-il conservé le sens donné à *maranâd atiritchyté*, qu'il traduit par *ultra obitum porrigitur.* M. de Chézy, en s'appuyant sur l'interprétation du commentaire, *maranâd adhikâ bhavati*, traduit anisi cette phrase: *L'infamie, pour un homme distingué, est au-dessus de la mort, est pire que la mort.* Je recommande à la critique de M. Schl. ce nouveau sens qui, fourni par le commentaire, est rendu encore plus probable par la forme de l'ablatif, *maranât* qui indique un comparatif. J'avoue toutefois que l'autre version est bien en rapport avec le vers précédent.

Hier würde ich immer Ihre Erklärung vorziehen. Die Geschiedenheit, welche in diesem Gebrauche der Wurzel रिच् zugeschrieben wird, besteht immer darin dafs die so geschiedene Sache als mächtiger wie die andre, mit ihr verglichene, dargestellt wird. Ist nun die Ehrlosigkeit mächtiger als der Tod, so sehe ich nicht darin, dafs sie *pire* ist, sondern dafs der Tod ihr kein Ende macht. Diesen Begriff des Mächtiger-Seyns, des Vorwaltens in dem Verbum beweisen sehr schön drei Stellen des Hitopadesa, (Ed. Lond. p. 9, l. 2. p. 30, l. 8. p. 118, l. ult.) auf die mich Hr. Ballhorn-Rosen aufmerksam gemacht hat, der das Studium der Sanskrit in kurzem mit einem Wurzel-Verzeichnifs, das jedoch eigentlich ein Wörterbuch der Verba ist, bereichern wird.

Der Begriff, den ich vielleicht, als ich übersetzte, nicht so klar gefafst hatte, ist vollkommen richtig aufgestellt. Er findet

sich auch in einer Stelle des Bhartri-hari, (Ed. Ser. p. 37, lin. penult.) die Hr. v. Chézy im Journal des Savans gegen mich angeführt hat. Vergl. Manus Cap. II. sl. 145. Hier ist die Construction sonderbar: wiewohl im Passivum, regiert das Verbum den Accusativ der übertroffenen Sache, und den dritten Casus der Eigenschaft, worin sie übertroffen wird. Sonst steht es intransitiv, mit oder ohne Ablativ. Mit der Präposition *ati* wird das Wort vermuthlich nicht anders als im Passivum gebraucht. Nach Erwägung obiger Stellen glaube ich dennoch, dafs die Erklärung des Scholiasten dem Sprachgebrauche gemäfser ist als die meinige. Ich habe gegen jene nur Ein Bedenken. Nach Krishnas Lehre ist der Tod gar kein Uebel; sogar, wenn die Erfüllung der Pflicht ihn herbeiführt, z. B. der Tod eines Kriegers in einem gerechten Kampfe, ein grofser Segen. Wie kann man nun sagen, dafs etwas schlimmer sei als dasjenige, was kein Uebel ist? Vielleicht möchte man es so fassen: die Schande überwiegt den Tod; dieser kommt gegen jene gar nicht in Betracht. Ich glaube auch dafs Hr. von Chézy den Genitiv *sambhâvitasya* richtig für den Genitivus commodi genommen hat.

11.

P. 245. II. 41. Dans ces mots *ad constantiam efformata* et *inconstantiam*, peut-on reconnaître le sens précis de *vyavasâyâtmika* et *avyavasâyinâm*, qui marquent, l'un, le zèle pieux et pur de ceux qui pratiquent la doctrine de *l'Yoga*, et l'autre, l'indifférence de ceux qui suivent d'autres principes, indifférence qui rend inactif à suivre la voie de la véritable devotion, mais qui n'exclut point un attachement empressé à des observances superstitieuses. L'auteur en effet, dans les vers suivans, critique la conduite des faux dévots qui dans des vues intéressées, observent les règles préscrites par les védas, il finit par dire: Ils pratiquent aussi, ils agissent, mais sans la retenue digne du sage. C'est ce que signifie le mot *samâdhi*, qu'on rend vaguement par *contemplatio*; c'était plutôt *continentia*.

P. 245. II. 41. Den Gegensatz von व्यवसायात्मिका und अव्यवसायिनां in dem *zèle pieux* und der *indifférence* zu ſinden, scheint mir wenigstens nicht genau, und den schönen und groſsen Sinn dieser Stelle nicht zu erschöpfen. Es wird hier die Sankhya-Lehre der Yoga-Lehre entgegengesetzt. In der ersten ist das raisonnirende und philosophirende Nachdenken, in der andern dasjenige rege, welches, ohne Raisonnement, durch eine Vertiefung zu unmittelbarer Anschauung der Wahrheit, ja zur Vereinigung mit der Urwahrheit selbst gelangen will. Das Raisonniren setzt Gewandtheit, Einschlagung vieler Wege voraus, giebt der Beredsamkeit (sl. 42.) Raum. Die Vertiefung sammelt alle Kräfte auf Ein Ziel, das sie mit Festigkeit verfolgt, sie bedarf nicht bloſs der Denk-, sondern auch der Willenskräfte. Deshalb kann धर्मः (sl. 40.) von ihr gebraucht werden. Darum nun bringt die Yoga-Lehre Einen, unabweichliche Anstrengung athmenden Sinn hervor, die Sankhya-Lehre, nicht aus Gleichgültigkeit, sondern ihrer Natur nach, mehrere und verschiedenartige Sinne und Meinungen. Ihr *ad constantiam efformata sententia* ist nicht ohne Grund gewählt. Wer die groſse Genauigkeit Ihrer Uebersetzung kennt, sieht gleich aus *efformata*, daſs das Wort des Textes neben dem Hauptbegriff der Festigkeit einen andren Zusatz (आत्मिका) hat. Daſs für समाधिः *continentia* das richtige Wort und *contemplatio* eine unbestimmte Uebersetzung sei, kann ich nicht finden. Der Sinn des Worts ist hier derselbe, in dem es zur Ueberschrift eines Kapitels von Patanjalis Yoga-System dient, (Transactions of the Asiatic society 1. p. 25.) tiefes Nachdenken, freilich mit dem Nebenbegriff der festen Anstrengung des Yogi, aber der Hauptbegriff ist immer das Nachdenken. Gerade der Gebrauch dieses Worts an dieser Stelle zeigt,

dafs in ihr überhaupt nicht, wie Hr. L. sagt, von Eifer und Gleichgültigkeit die Rede war, sondern von verschiedenen Arten des untersuchenden Nachdenkens. Dies hätte aus *continentia* niemand sehen können. So wie in dem Yogi eine der Wahrheit nachspürende und sich ihr anbildende Verbindung des Wollens und Denkens liegt, so liegt sie gleichfalls in diesem Worte. Dies geht noch klarer aus IV. 24. hervor, wo nun wirkliches Handeln als mit dem Nachdenken über Brahma verbunden dargestellt wird. Wilsons Ableitung des Wortes von ध्या scheint mir nicht zu billigen; es kommt ja wohl, wie आधिः selbst nach Wilson, von धा.

Ich habe zu dieser gründlichen Berichtigung nichts hinzuzufügen, nur dafs ich im Einverständnifs mit dem Commentator die Sache weniger wissenschaftlich fassen möchte. Krishnas hat bisher die aus der Erwägung der Folgen herfliefsenden Bewegungsgründe zum Handeln vorgestellt; jetzt erhebt er sich auf einen höhern Standpunkt, von wo aus betrachtet nicht nur alles Irdische dahinten bleibt, sondern selbst die Hoffnung auf Belohnungen in einem künftigen Leben noch als eine weltliche Triebfeder erscheint; er fodert zu einer Gesinnung auf, die nichts anders erstrebt, als das Wohlgefallen der Gottheit, und die innigste Vereinigung mit ihr. Hier folgt nun die erhabene Stelle, wo er die heiligen Bücher angreift, und ihnen vorwirft: auch sie begünstigten durch verheifsene Segnungen für äufserliche Religions-Leistungen eine weltliche Denkart. Der Dichter hat sich hier in eine, wie es scheint, absichtliche Dunkelheit gehüllt, denn sein Unternehmen war kühn. Ich sehe klar, dafs der Commentator mildern und die Veda's retten will: ich glaube aber, den Dichter vollkommen zu verstehen, und hoffe es zu beweisen, wenn mir Mufse und Hülfsmittel zu der philosophischen Auslegung verliehen werden, die ich durch eine blofse Uebersetzung kaum berühren geschweige denn erschöpfen konnte. Herr L. ist dabei p. 249 und 250 in ein La-

byrinth von Mifsverständnissen gerathen, wohin ihm zu folgen schwerlich der Mühe verlohnen möchte.

Von den Scholien über obige Stelle, die sämmtlich mit der Erklärung des Herrn L. im Widerspruche stehen, wiewohl er den Commentar vor Augen hatte, und sich immerfort auf dessen Ansehen beruft, setze ich nur das letzte her.

समाधिश्चित्तैकाग्र्यं परमेश्वरैकाग्र्याभिमुखत्वं ।

„*Samâdhi* ist Richtung der Gedanken auf ein einziges Ziel, ausschliefsliche Beschauung (buchstäblich: Hinwendung des Antlitzes) des höchsten Wesens." Was soll nun, wenn dies nicht, Contemplation genannt werden?

12.

P. 246. II. Sl. 45. Crichna dit à Ardjouna que l'explication des védas peut prêter des sens favorables aux gens amis de la vérité, ou des passions ou des ténèbres; ces trois idées sont représentées par ces trois mots, *sattwa*, *radjas*, *tamas*, appelés les trois *gouna* ou qualités. Ne soyez point, dit Crichna, partisan des trois qualités, ou seulement de deux; ne vous attachez qu'à la vérité. Je demande si ce sens peut se reconnaître dans la phrase de M. Schlégel, surtout dans ces mots: *liber* (esto) *a gemino affectu*, *semper essentiae deditus*. Ce mot *essentia*, que le traducteur a adopté pour interprêter le mot *satwa*, en rappelle sans doute l'étymologie: *satwa* vient du verbe sanscrit *as*, être, tout comme *essentia* vient du verbe latin *esse*. Mais *essentia* ne représente pas pour moi l'idée de *satwa*, qui signifie la qualité de l'être par excellence, ce qui existe de bon et de beau dans la nature, le principe réel de toute vertu, de toute supériorité morale. Il me semble que le mot *vérité* exprimera plutôt l'idée contenue dans *satwa*.

Aus Hrn. L. Worten: *ne soyez point partisan des trois qualités ou seulement de deux*, mufs man schliefsen, dafs

er unter *nirdvandva* zwei der, allen Dingen der Natur eigenthümlichen *guna*, nämlich *rajas* und *tamas* versteht. Diese Erklärung ist aber offenbar dem philosophischen Sprachgebrauch entgegen. Unter *dvandva* sind die entgegengesetzten Empfindungen, Freude und Schmerz, Hitze und Kälte, Sieg und Niederlage, u. s. w. zu verstehen, gegen welche dem Weisen so oft gleichgültig zu seyn empfohlen wird. *Nirdvandva* ist also, wer von dieser Empfindung und ihrer Gewalt frei ist. Gerade diesen Sinn, und dies kann wohl entscheidend genannt werden, hat das Wort V. 3. und *dvandva* IV, 22. VII, 28. In XV, 5. wird der Plural für alle, aus dem allgemeinen Gefühl des Vergnügens und des Schmerzens entstehenden einzelnen Empfindungen gebraucht. Auch steht Hrn. Langlois Erklärung die in *nistraigunya* liegende Vorschrift, sich von allen drei Eigenschaften zu befreien, im Wege.

Dagegen ist nicht zu läugnen, dafs man bei dieser von Ihnen in Ihrer Uebersetzung: *tu autem liber esto a ternis qualitatibus, liber a gemino affectu*, angenommenen Erklärung mit dem Ausdruck *nitya-sattva-stha* ins Gedränge kommt. Da *sattva* eine jener drei *guna* ist, so ist es wunderbar, wie man zugleich in ihr stehen, und von den *guna* frei seyn soll. Ich sehe hier nur zwei Auswege. Man mufs nämlich entweder dem Wort *sattva* in dieser Stelle nicht die bestimmte Bedeutung einer der drei Natureigenschaften, sondern die allgemeinere der realen Kraft und Trefflichkeit überhaupt beilegen, oder man mufs annehmen, dafs, um die Freiheit von allen drei Eigenschaften zu erlangen, anempfohlen wird, in der trefflichsten derselben zu verharren, die wirklich, wie aus den letzten Gesängen des Gedichts hervorgeht, eine nothwendige Stufe zur wahren und letzten Seelenbefreiung ist.

Welcher von beiden Wegen hier einzuschlagen ist? möchte ich lieber von Ihnen erfahren, als selbst entscheiden.

Sattva wird aber nicht immer in der bestimmten Bedeutung einer der drei Natureigenschaften genommen. Hr. L. hätte es indefs am wenigsten tadeln sollen, wenn Sie es in dieser Stelle durch *essentia* übersetzen.

Als Natureigenschaft, den beiden andern entgegengesetzt, ist dies offenbar ein so richtiger Ausdruck dafür, dafs ein besserer Lateinischer nicht aufgefunden werden könnte. Im Deutschen möchte Wesenheit den Begriff noch genauer geben. Als Natureigenschaft nimmt doch aber hier Hr. L. offenbar das Wort. Denn was könnte ihn sonst bewegen *dvandva* von den beiden andern zu verstehen? Zu der Uebersetzung durch *vérité* würde ich am wenigsten rathen. Denn obgleich das Indische Wort auch Wahrheit und Trefflichkeit jeder Art unter sich begreift, so dürften die Stellen, wo man durch Wahrheit den Begriff adaequat erschöpfte, doch selten seyn. In der Gita ist mir keine einzige bekannt. Das Seyn ist nicht blofs der Ursprung, sondern der Hauptbegriff des Worts, der, je nachdem man in immer prägnanterem Sinne, mehr reales, vom Negativem freies Seyn in dem Worte annimmt, mannigfaltig gesteigert wird. In diesen Steigerungen heifst das Wort, wenn man das Participium und Abstractum zusammenfafst: das schlichte Seyn, (wie so oft in *sad-asat*) ein seyendes Wesen, (Geschöpf, Ding, XIII, 26. XVIII, 40.) die Eigenthümlichkeit jedes Geschöpfes (sein bestimmtes Seyn:) dasselbe als real, von Schwäche und Unvollkommenheiten entblöfst, angesehen, (mithin Wahrheit und Trefflichkeit) dies bis zum höchsten, in der Menschheit möglichen Grade gesteigert, (eine der drei Natureigenschaften) endlich als das ur- und all-reale göttliche Seyn betrachtet. Als reale Kraft haben Sie es X, 36. sehr treffend durch *vigor* gege-

ben, als eigenthümliches Seyn durch *ingenium.* Bei *sattwa-sans'uddhi* (XVI. 1.) gestehe ich, habe ich lange gezweifelt, ob ich Ihre Uebersetzung *ingenii sui lustratio* billigen, und nicht unter dem Wort, wie es bei diesen zusammengesetzten Wörtern auch möglich ist, die Reinigung durch die Natureigenschaft des *sattva* verstehen sollte. Allein die Vergleichung von *sattvânurûpa* (XVII, 3.) hat mich von der Richtigkeit Ihrer Erklärung überzeugt.

Dem Begriff der Wahrheit entspricht *tattva,* die Diesheit (II, 16. V, 8. XVIII, 1.) von dem auch häufig ein Adverbium *tattvatah* gebildet wird. (IV, 9. VII, 3. XVIII, 55.) Sattvatah, als wahr, ist mir wenigstens unbekannt. Allein dem Gebrauch von *tat* und *tattva* in der Gita nach zu schliefsen, werden die Ausdrücke vorzugsweise auf die reine, den Dingen an sich zukommende Wahrheit, die nur durch von der Natur abgezogenes Denken erkennbar ist, angewandt. So scheint es auch Colebrooke (Transactions I. p. 114. no. 12.) zu nehmen. *Tat* ist auch das Ur-dies, Ur- und All-Wahrheit. (XVII. 23—25.)

Wie man sich von den drei Natureigenschaften befreien soll, wird XIV. sl. 19—25. ausführlich geschildert. Dies scheint zwar mit der Behauptung (XVIII, 40.) dafs kein Geschöpf irgend einer Art von diesen Eigenschaften frei sei, in Widerspruch zu stehen. Allein diese Stelle spricht wohl nur von der ursprünglichen Anlage der Wesen, nicht von dem, was sie durch Willenskraft zu erreichen vermögen. Dann aber verhält es sich noch hiermit grade wie mit der Vorschrift zu handeln, aber dennoch das Handeln wieder in ein Nichthandeln aufzulösen. Es geschieht, indem man sich über die Natur hinwegsetzt, das Handeln und die Eigenschaften in ihr, bestehen läfst, (XIV, 13.) aber sich durch Gleichmuth über sie erhebt.

Die Worte meiner Uebersetzung *liber a gemino affectu*, sind in obigem ganz nach meinem Sinne gefaſst. Ich wuſste mich nicht deutlicher zu machen, ohne in Paraphrase zu verfallen, was ich immer möglichst vermieden habe. Der Scholiast erklärt eben so. Es wird nicht unnütz seyn, alles, was er über diese in der That schwierige Stelle sagt, wörtlich herzusetzen.

त्वं तु निस्त्रैगुण्यो निष्कामो भव । तत्रोपायमाह ।
निर्द्वन्द्वः सुखदुःखशीतोष्णादियुगलानि द्वन्द्वानि तद्र-
हितो भव तानि सहस्व इत्यर्थः । कथमि त्यत्राह ।
नित्यसत्त्वस्थः संधैर्यमवलम्ब्येत्यर्थः ।

Der Zweifelsknoten, den Hr. v. H. mit der vollkommensten Bestimmtheit dargelegt hat, ängstigte auch mich schon bei der Uebersetzung. Krishnas ermahnt den Arjunas, sich von den drei Naturkräften los zu machen, zugleich aber sich der Wesenheit zu befleiſsigen, welche doch eine von jenen ist. Diesem Widerspruch glaube ich dadurch auszuweichen, daſs der Dichter zwischen der Wesenheit, dem guten, ächten, realen, als bloſser Naturanlage, und derjenigen, welche durch Freiheit des Willens erworben wird, wohl noch unterscheiden könne; wie unser groſser Dichter so vortrefflich gesagt hat: „Was die Pflanze willenlos ist, das sei du wollend!" Allerdings ist es die erste Stufe zu höherer Sittlichkeit zu gelangen, daſs das Gemüth sich weder von blinder Sinnlichkeit verfinstern, noch von Leidenschaft verwirren lasse. Aber der Dichter fodert weit mehr. Vielleicht habe ich nicht wohl gethan, daſs ich dem Commentator nicht bei der Auslegung des letzten Wortes gefolgt bin. Er nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, *sattvam* in einem ganz andern Sinn. Ich muſs aber eine allgemeine Bemerkung voranschicken.

Keine bisher bekannte Sprache geht so weit in der Bildung zusammengesetzter Wörter als das Sanskrit. Die Grammatiker haben sie auf Classen gebracht, ich vermisse aber noch manches in ihrer Theorie. Meine Methode dabei ist folgende. Wenn ein

Wort aus vielen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, so zerlege ich es erst in zwei Hauptttheile, und setze das Verhältnifs zwischen ihnen fest; dann gehe ich zur weiteren Zergliederung fort. Nun kann es zuweilen zweifelhaft seyn, wohin der Haupt-Scheidepunkt fallen soll. Man möchte behaupten, wo dies eintritt, da sey immer von der Befugnifs des Zusammensetzens ein übertriebener Gebrauch gemacht worden. Genug aber, es ist so. Bei dem Worte *nitya-sattva-stha*, (*perpetuo* oder *perpetuus*; *essentia*; *stans*) hatte ich, wie Hr. v. H., als Trennungspunkt angenommen, *nitya-sattvastha*; der Commentator hingegen scheint so zu trennen: *nityasattva-stha*, und also die beiden ersten Wörter zu einem untheilbaren Begriff zusammenzufassen. Denn er erklärt es durch *sandhairyam-avalambya.* Das letzte Wort entspricht dem *stha*: stütze dich auf —; Das erste folglich dem Gesammtbegriff. *San-dhairyam* fehlt bei Wilson: aber die Präposition kann schwerlich etwas wesentliches an dem Begriff verändern; und das einfache Wort bedeutet Festigkeit, Beharrlichkeit. *Sattvam* ist ein Abstractum, aus dem Participium des substantiven Verbums *sat*, seiend, gebildet. In der Form entspricht es demnach ganz dem Griechischen *οὐσία*, zum Theil auch im Gebrauch. Wie das letzte vielfältig in der Metaphysik vorkommt, aber auch in das gemeine Leben zurückkehrt (*οὐσία*, Vermögen, *ἐξουσία*, *συνουσία*, u. s. w.) gerade so jenes. *Sattva* heifst in der allgemeinsten Bedeutung das Seyn; mit dem Adjectiv *nitya* also, ein beständiges, nicht zufälligem Wechsel unterworfenes Seyn. Von den drei Auffoderungen des Krishnas, betrachtet der Commentator jede der beiden letzten als Stufe und Mittel, der vorhergehenden Genüge zu leisten. „Mache dich frei von den drei Naturkräften!" erklärt er: „Mache dich frei von Begierden!" Diefs erscheint auf den ersten Blick als oberflächlich, aber vielleicht hat der Commentator dennoch Recht. In den äufserlichen Dingen sind entweder die drei Eigenschaften gemischt, oder eine waltet vor. Selbst das Wesentliche, das Gute, das Beste, was die Natur darzubieten hat, soll keine Begierde mehr erregen. Wer dahin gelangt, ist unabhängig von den drei Naturkräften. Als Mittel hiezu, fährt Sridharaswamin fort, empfiehlt der Dichter den Gleich-

muth bei den entgegengesetzten Empfindungen, Lust und Schmerz u. s. w. Wie erwirbt man diesen? wird ferner gefragt. Durch Beharrlichkeit, durch einen festen Entschlufs. — Und wenn wir weiter fragten: wie wird dieser bewirkt? so würden wir ohne Zweifel an jene hohe Ueberzeugung zurückgewiesen werden, von der schon oben die Rede war, (sl. 4, a.) welche allein in unser Seyn und Handeln Einheit bringt: an die Ueberzeugung, dafs das höchste Gut einzig in der Gottheit zu finden sei.

13.

Bei *nir-yôgakshêma* (eben daselbst II, 45.) verstehe ich Ihre Uebersetzung, ob sie gleich mit der von Wilkins übereinstimmt, nicht recht; und noch weniger, wenn ich IX, 22. vergleiche. Ohne im mindesten etwas über diese Stellen entscheiden zu wollen, scheint es mir doch zu einer richtigen Erklärung führen zu können, dafs in der letzten *yôgakshêmam* den *gatâgatam* entgegengesetzt ist. Diejenigen, welche sich nach dem niedern Himmel sehnen, empfangen dieses, die an nichts als Krishnas denken, jenes.

Yôga-kshêma ist ein technischer Ausdruck des Gewerbes und bürgerlichen Rechtes, wovon es mir noch nicht hat gelingen wollen, mir einen ganz klaren Begriff zu verschaffen, weder in seiner eigentlichen Bedeutung, noch in der figürlichen Uebertragung auf höhere Gegenstände, wie es zweimal in dem Gedicht vorkommt. Vgl. Wilson s. h. v. und Manus Gesetzbuch Cap. VIII, sl. 230 nebst der Uebersetzung von Sir W. Jones. Wilson führt keine Autorität an, woraus zu schliefsen ist, dafs die vornehmsten Lexicographen das Wort übergangen haben. Wegen der enge begränzten Bedeutung trifft man es nur selten an. Es wird daher gut seyn, die Stellen zu sammeln, und die Erklärung der Commentatoren, wo es deren giebt, beizufügen. Der oft erwähnte Scholiast erläutert bei der obigen Stelle die beiden Bestandtheile des Wortes folgendermafsen:

अप्राप्तस्वीकारो योगः प्राप्तपालनं क्षेमः ।

und den, der noch nicht frei davon, noch nicht *nir-yoga-kshêmah* ist, beschreibt er als योगक्षेमव्यापृतचित्तः । dies besonders hat mich bewogen zu übersetzen; *expers sollicitudinum.*

14.

P. 247. II, 54. *Sermo* ist gewifs die einzige richtige Uebersetzung von *bhâshâ* auch an dieser Stelle. Der Commentar hat ganz Recht zu sagen, dafs Arjunas Frage nicht auf die Rede gerade, sondern auf das Merkmal des Weisen, dem er nachforscht, geht; aber dies Merkmal ist nach dem Text seine Rede, und ein Uebersetzer soll den Text, nicht einen Commentar liefern. Durch solche Uebersetzungen wie die von Wilkins von dieser Stelle, müssen, dünkt mich, noch gröfsere Unbestimmtheiten entstehen, als zu denen schon Wilsons aus Indischen Wörterbüchern zusammengetragenes Lexicon Anlafs giebt. Denn es ist gar nicht unwahrscheinlich, dafs die grofse Mannichfaltigkeit einiger Wörter zum Theil daher kommt, dafs die Lexicographen den durch den nächsten Sinn des Wortes (hier Sprache) angedeuteten entfernteren Sinn (hier Merkmal) dem Worte selbst als Synonymon untergeschoben haben. Bei *bhâskâ* ist diefs indessen nicht geschehen.

15.

P. 247—249. Ich habe mich weiter oben selbst für die Beibehaltung des gleichen Ausdrucks für das gleiche Wort erklärt. Hier aber fodert Hr. Langlois offenbar zu viel von einem Uebersetzer. Man mufs bei jeder Beurtheilung einer Uebersetzung zuerst davon ausgehen, dafs das Uebersetzen an sich eine unlösbare Aufgabe ist, da die verschiedenen Sprachen nicht Synonyme auf gleiche Weise gebildeter Begriffe sind. Nur von demjenigen, der dies richtig versteht, und davon durchdrungen ist, läfst sich eine

gute Uebersetzung erwarten. Jede Uebersetzung kann nur eine Annäherung, nicht blofs an die Schönheit, sondern auch an den Sinn des Originals seyn. Für den, der die Sprache nicht weifs, bleibt sie nur das; demjenigen aber, der die Sprache kennt, mufs sie mehr leisten: Er mufs nämlich bei einer guten Uebersetzung zu erkennen im Stande seyn, welches Wort im Texte steht. Dies leisten aber nur die besten Uebersetzungen. Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich diesen Vorzug gerade, neben so vielen andern, der Einfachheit, der Kürze, des Nachdrucks, der Leichtigkeit, der Zierlichkeit, der ächten Latinität endlich, an der Ihrigen, wenige Ausnahmen abgerechnet, und die mehr leichte Begriffe (wie das oben angeführte *déhin*) als schwierigere treffen, preise. Wenn, wie mehrere philosophische Ausdrücke des Sanskrit, Wörter Bedeutungen haben, deren Vielseitigkeit sich nicht in Einem Wort in der Sprache, in die man übersetzt, wiederfindet, so bleibt nichts übrig, als jede Seite der Bedeutung mit einem Worte zu stempeln, und nun genau an jeder Stelle das richtige zu gebrauchen. So ist es z. B. mit *dharma*. Müfste nicht auch Hr. L. es bald durch *droit*, bald durch *devoir* übersetzen? Es wird auch gebraucht, wie II, 40, wo wir Neueren gar nicht den Begriff des Rechts brauchen würden. Sie haben an dieser Stelle *religionis* gebraucht, das, im wahrhaft Römischen Sinne genommen, jeden mit der Sprache Vertrauten an das gemeinte Wort erinnern mufs.

Eben so ist es mit *Yôga*. Hr. L. übersetzt es ganz richtig (p. 241.) in *sánkhya-yoga* durch *application*, würde es aber doch gewifs nicht in dem Sinne so übersetzen, in welchem es den Weisen zum *Yôgî* macht.

16.

Da aber dieser Ausdruck das Hauptwort der Bh. G. ist, so sei es mir erlaubt, die verschiedenen Arten, wie Sie

es übersetzt haben, hier durchzugehen. Eine für alle Stellen passende Uebersetzung würden Sie für einen aus der tiefsten Geisteseigenthümlichkeit eines originalen Volkes entspringenden Begriff vergebens gesucht haben. Sie haben mehrere wählen müssen, und wenn sich gleich gegen mehrere Einwendungen machen lassen, wenn man sogar geradezu eingestehen mufs, dafs, wer das Indische blofs aus Uebersetzungen kennt, niemals einen wahren Begriff des yôga bekommen kann, so möchte es doch schwer seyn, bessere Uebersetzungsarten vorzuschlagen, und unmöglich, jenem Mangel abzuhelfen. Irgend ein von sinnlicher Anschauung hergenommenes Wort wird nämlich in den Sprachen zu Bezeichnung eines geistigen Begriffes gebraucht. Dieser geistige Begriff wird nun philosophisch bearbeitet, zergliedert, angewandt. Alles, was der Begriff gewinnt, geht auf das Wort über, steht allerdings mit seiner ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhange, aber dieser Zusammenhang beruht gröfstentheils darauf, dafs der angewandte und ursprüngliche Begriff immer zusammengedacht worden sind. An sich waren sie nur verträglich, aber der ursprüngliche nöthigte nicht den Geist, auf den angewandten zu kommen. Der Uebersetzer hat nunmehr blofs die Wahl zwischen zwei Wegen, von denen er jedoch nur den einen mit Erfolg einschlagen kann. Er mufs in seiner Sprache das dem ursprünglichen Begriff entsprechende Wort aufsuchen, oder die den verschiedenen Anwendungen gemäfsen. Thut er das erstere, so bedarf er, um verstanden zu werden, eines Commentars. Denn da in seiner Sprache der ursprüngliche Begriff nicht in allen diesen Anwendungen gedacht worden ist, so können auch keinem diese Anwendungen von selbst dabei einfallen. Wird er hierdurch gegen seinen Willen zu dem anderen Wege hingetrieben, so erfährt er, zu grofsem Nachtheil der philosophischen Schärfe

oder Tiefe, zwei andere Uebelstände. Es geht einmal der gemeinschaftliche Zusammenhang der verschiedenen angewandten Begriffe in Einem ursprünglichen, und aufserdem in jedem einzelnen die Nuance verloren, welche gerade aus diesem Ursprung entsteht. Wenn Sie *yóga*, und ich wiederhole es, auf gar nicht zu tadelnde Weise, durch *exercitatio*, *applicatio*, *destinatio*, *disciplina activa*, *devotio*, *mysterium*, *facultas mystica*, und denselben Begriff in *yukta* durch *intentus* übersetzen, so fehlt dem Leser bei allen diesen verschiedenen Ausdrücken der ursprüngliche allgemeine Begriff dieses Worts, durch welchen man erst die einzelnen Anwendungen, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, wahrhaft fassen kann, dessen Entwickelung ich aber einer andern Gelegenheit vorbehalte. Der Leser erkennt ferner nicht die bestimmte Art der *facultas mystica*, von der hier die Rede ist, und noch weniger versteht er *devotio* in dem zu dem Indischen Ausdruck passenden Sinn. Denn es ist wunderbar, dafs Sie, Wilkins (p. 140) und Hr. Langlois gewissermafsen darin übereinkommen, dafs *devotio* und *dévotion* die passendsten allgemeinen Ausdrücke für *Yoga* sind, dafs ich auch selbst gestehen mufs, dafs Sie das für sich haben, dafs Sie dadurch die Endrichtung des Yoga auf die Gottheit zeigen, dafs aber demungeachtet gerade diese Ausdrücke, meinem Gefühl nach, zu wenig die Eigenthümlichkeit des Yoga bezeichnen. Denn nimmt man das Wort in dem Sinn, in welchem man französisch von einem *dévot* spricht, so fällt das den *Yogî* Auszeichnende durch nichts in das Auge. Zieht man den Römischen Begriff der Weihung vor, so weiht sich der *Yogî* allerdings der Gottheit, aber sein Begriff umfafst mehr, und die Weihung kann auf so verschiedne Art geschehen, dafs die hier gemeinte nicht ganz dadurch charakterisirt wird. Wo in der Bh. G. von jener Bestimmung der Weihung die Rede ist, bezeichnet

es ja der Dichter auch meistentheils noch auf besondere Weise. Daher läfst sich am wenigsten im Sinne von *yuj* in dem Medium das Verbum *devovere* brauchen. Sie haben es nur einmal, soviel ich bemerke, (X, 7.) gethan, und wohl nur aus dem Grunde, weil Sie Sich scheuten zu sagen: *is indefessa devotione devotionem exercet.* Wie wenig *devotio* selbst nur zu allen den Stellen pafst, wo der Hauptbegriff doch derselbe ist, sieht man aus der Redensart (VI, 19.) युंजतो योगमात्मनः । Ohne das letzte Wort giebt *exercere devotionem* wenigstens einen durch nichts anstofsenden Sinn. Aber *excercere suam ipsius devotionem* kann meines Erachtens nichts mehr heifsen, als das einfache *se devovere;* und so geht die Hauptnuance, dafs man, in ausschliefslicher Richtung auf sein Inneres, sein Ich, seine Seele zur Ausübung jenes vertieften Nachdenkens anspannen soll, verloren. Wo *yoga* das letzte Element eines zusammengesetzten Wortes, und mithin dasjenige ist, von welchem das erste abhängt, haben Sie in *jnâna-yôga*, und *karma-yôga* (III, 3.) es durch *destinatio* oder ein gleichbedeutendes Wort, in *buddhi-yôga* (II, 49.) *abhyâsa-yôga* (XII, 9.) *bhakti-yôga*, (XIV, 26.) *dhyâna-yôga* (XVIII, 52.) durch *devotio* übersetzt. Es hat Sie dabei das sehr richtige Gefühl geleitet, dafs in den Stellen, wo die letzteren Ausdrücke gebraucht sind, zu dem allgemeinen Begriff von *yôga*, *applicatio*, der dem Wort eigenthümliche hinzutritt, was hingegen in den andern nicht der Fall ist, wie deutlich daraus hervorgeht, dafs *jnâna-yôga* den den *yôginah* entgegengesetzten *sânkhyânâh* beigelegt wird. Der Tadel nicht beachteter Gleichförmigkeit wäre daher hier nicht an seiner Stelle. Doch bleibt allerdings *assiduitatis devotio* ein sehr dunkler Ausdruck. Es gehört aber auch diese Stelle XII, 9—12. zu den schwierigsten der Bh. G., und vorzüglich lassen mich die letzten Worte des ersten Ver-

ses des zehnten Slokas zweifelhaft. *Màtkarma-paramah*, scheint mir durch *meis operibus intentus* nicht ganz richtig wiedergegeben. Könnte nicht bei der vielfachen Art der Verbindung, in welcher die Sanskrita-Sprache einfache Wörter zusammensetzt, unter *matkarma* das um Krishnas willen, in alleiniger Richtung auf ihn von Arjunas zu übende Handeln, verstanden seyn? Die angeführten Worte scheinen in der That durch die nächstfolgenden मदर्थं कर्माणि कुर्वन्, die offenbar diesen Sinn haben, erklärt zu werden. Derselbe Sinn scheint mir in *matkarmakr'it* (XI, 55.) zu liegen, wo Wilkins auch *whose works are done for me* hat, und wo Ihre Uebersetzung: *mea opera qui perficit*, dem Sterblichen etwas Unmögliches aufzuerlegen scheint. Die Stufenleiter, die (XII, 9—12.) zum Leichteren hinabsteigt, scheint so zu seyn, dafs gradweise *chittam sthiram*, *abhyasah*, *karma* (charakterisirt durch die Richtung auf die Gottheit) und *karma-phala-tyágah* empfohlen werden. In der unmittelbar folgenden Steigerung scheint gerade das letzte das höchste. Diesen Widerspruch mufs man aber wohl so lösen, dafs *s'réyas* vorzüglich das Heilbringende ist, die endliche Ruhe, *s'ánti*, ohne die Verzichtung auf die Früchte des Handelns gar nicht denkbar ist, und dafs die andern XII, 12. genannten Dinge zwar, vollkommen erreicht, höher sind, allein auch aufser dem *Yogî* auf andere Weise vorhanden, da die Verzichtung diesem ganz eigenthümlich angehört, und also in ihm, wenn man auch von ihr beginnen mufs, doch den höchsten Platz einnimmt. An einer andern Stelle (VIII. 8.) lassen Sie *abhyása* ganz in der Uebersetzung aus, was ich nicht billigen kann. Denn wie es mir scheint, enthalten sl. 8. und sl. 9. 10. Beschreibungen zwei verschiedener Zustände, von denen der eine den andern übertrifft. In dem ersteren übt der Weise nur ein

Nachdenken über die Gottheit, das zwar auf keinen andern Gegenstand geht, aber nicht stier (*sthira*) ist, sondern nur immer, wenn gleich unterbrochen in seiner Kraft, sie von neuem anstrengend, und dies liegt grade in dem ausgelassenen Wort; in dem andern Zustande herrscht die volle Kraft, und das volle Feuer (vgl. IV, 27.) der religiösen Vertiefung. Unter den Stellen, wo Yoga eine mystische Thatkraft anzeigt, kann ich (X, 7.) die Uebersetzung von *vibhûti* durch *majestas* nicht billigen. Es ist eben jene, die Art und die Schranken des Daseyns verändernde Gewalt, und *majestas* ist dafür ein viel zu unbestimmter Begriff. Sollte man nicht lieber haben: *qui hanc meam conditionis mutandae facultatem et vim mysticam novit*, *cet.* sagen können?

Hr. Langlois macht (Cah. 28. p. 250.) auf den allerdings sehr klaren und richtigen Unterschied eines *yôgin* und eines *yukta* aufmerksam. Er thut aber Ihrer Uebersetzung unrecht, wenn er sagt, daſs beide Wörter immer durch *devotus* gegeben seien. An Stellen, wo der Unterschied, welcher Ihnen gewiſs nicht entgehen konnte, vorzüglich wichtig wird, übersetzen Sie das erstere *devotioni initiatus* (z. B. VI, 15.) und das letztere *intentus* (z. B. IX, 22.) oder umschreiben es auf andere Weise. Hier wäre jedoch völlige Gleichförmigkeit allerdings vorzuziehen gewesen, und wenigstens hätte der Unterschied da beobachtet werden sollen, wo beide Wörter, wie VI, 47. dicht neben einander stehen. Denn dort ist offenbar der Sinn der, daſs unter allen, der Vertiefung Ergebenen der dort Beschriebene der angespannteste ist. XVII, 17. ist *yuktaih*, vermuthlich aus Versehen, ganz unübersetzt geblieben.

Das Verhältniſs der Uebersetzungen zu ihren Originalen, die Schwierigkeiten und Schranken der Uebersetzungskunst, die Foderungen, welche demnach billiger Weise gemacht werden können,

sind in dem vorletzten Absatze auf das scharfsinnigste dargelegt. Ich unterschreibe alles allgemeine, nur das Lob meiner Uebersetzung der Bh. G. möchte mancher Einschränkung bedürfen.

Ich hatte frühzeitig in einem Lieblingsschriftsteller (*Hemsterhuis Oeuvres* T. 1. p. 51.) gelesen:

Il est absolument impossible que le sublime de cet ordre et de cette espèce se puisse traduire. Pour copier bien une chose, il faut non seulement que je fasse ce qu'a fait le premier auteur de la chose, mais il faut encore que je me serve des mêmes outils et de la même matière que lui. Or, dans les arts où l'on se sert de signes et de paroles, l'expression d'une pensée agit sur la faculté reproductive de l'ame. Supposez maintenant l'esprit de l'auteur et du traducteur tourné de la même façon exactement, le dernier pourtant se sert d'outils et de matière totalement différens. Ajoutez à cela que la mesure, la volubilité du son, et le coulant d'une suite heureuse de consonnes et de voyelles, ont pris leur origine avec l'idée primitive, et font partie de son essence.

Indessen liefs ich mich dadurch nicht abschrecken, ich versuchte allerlei: am Dante, am Shakspeare, am Calderon, am Ariost, am Petrarca, am Camoens u. s. w., auch an einigen Dichtern des classischen Alterthums. Ich könnte nun sagen, ich habe durch so viele Mühe nur die Ueberzeugung gewonnen, das Uebersetzen sei eine zwar freiwillige, gleichwohl peinliche Knechtschaft, eine brodlose Kunst, ein undankbares Handwerk; undankbar, nicht nur weil die beste Uebersetzung niemals einem Original-Werke gleich geschätzt wird, sondern auch, weil der Uebersetzer, je mehr er an Einsicht zunimmt, um so mehr die unvermeidliche Unvollkommenheit seiner Arbeit fühlen mufs. Ich will aber lieber die andre Seite hervorheben. Der ächte Uebersetzer, könnte man rühmen, der nicht nur den Gehalt eines Meisterwerkes zu übertragen, sondern auch die edle Form, das eigenthümliche Gepräge zu bewahren weifs, ist ein Herold des Genius, der über die engen Schranken hinaus, welche die Absonderung der Sprachen setzte, dessen Ruhm verbreitet, dessen hohe Gaben vertheilt. Er ist ein Bote von Nation zu Nation, ein Vermittler gegenseitiger Achtung

und Bewunderung, wo sonst Gleichgültigkeit oder gar Abneigung Statt fand.

Ich mufs gestehen, dafs mir selten öffentliche Beurtheilungen meiner Versuche in dieser Art zu Theil geworden sind, woraus ich etwas hätte lernen können. Bei uns werfen sich Leute zu Kritikern dichterischer Werke auf, versteigen sich dabei wohl in metaphysische Schwindeleien, die nicht einmal die ersten Elemente der Metrik kennen, geschweige denn in Ausübung zu bringen wissen; wiewohl diefs die erste technische Bedingung der Dichtkunst, und eine Sache ist, die sich lehren und lernen läfst. Solchen Beurtheilern hätte ich dann wohl erwiedern mögen: „Mein Freund, ich war früher aufgestanden als du; was du tadelnd bemerkst, wufste ich längst: ich habe unter mehreren Mängeln oder Uebelständen den ausgewählt, der mir der leidlichste schien. Wenn du etwas besseres weifst, und zwar etwas metrisch ausführbares, so gieb es an: wo nicht, so hättest du eben so gern zu Hause bleiben mögen."

Dafs bei Uebersetzungen der Tadel immer mit einem Vorschlage zur Abhülfe begleitet seyn sollte, ist, wie mich dünkt, eine ganz billige Foderung. Vielleicht würde ich aus meiner Erfahrung manches nützliche über die Kunst dichterischer Nachbildungen mittheilen können, aber nicht als Theorie. In allgemeinen Sätzen wüfste ich wenig erspriefsliches auszusprechen, ich müfste meine Ansicht immer durch Beispiele deutlich machen. Doch weifs ich nicht, ob es mir gelingen würde. Denn die mächtigen Eindrücke, welche die Poesie durch die Wahl der Worte, durch ihre Verknüpfung und Anordnung, durch Sylbenmaafs und Wohllaut in Wechsel oder Wiederkehr hervorbringt, beruhen auf einem Gewebe so unendlich feiner Wahrnehmungen, dafs es schwer fällt, sie in Begriffe zu fassen. Alles, selbst der Begriff der Treue, bestimmt sich nach der Natur des Werkes, womit man es zu thun hat, und nach dem Verhältnifs der beiden Sprachen. In Absicht auf diese sowohl als auf Geschmack, gesellige und wissenschaftliche Bildung machen die Europäischen Völker, ungeachtet aller Verschiedenheiten eine grofse Familie aus. Diefs gilt auch in gewissem Grade vom classischen Alterthum: wir haben dessen Gei-

steswerke geerbt, und auf dieser Grundlage weiter gebaut. Wenn wir uns aber nach Asien hinüberwagen, so sehen wir uns in eine ganz andre Sphäre versetzt. In Indien besonders steht sowohl die Entwickelung der Sprache als der Gang der Gedankenbildung unermeſslich weit von allem ab, was uns geläufig ist.

Die Uebersetzung eines philosophischen Gedichtes, und aus dem Sanskrit ins Lateinische, war für mich ein erster Versuch. Wiewohl die Auflösung in Prosa nothwendig war, so wollte ich doch nicht gern die Form ganz verloren gehen lassen: ich wünschte meinen Lesern von der überschwänglichen Majestät und Erhabenheit der Urschrift wenigstens eine Ahndung zu geben.

Die Foderung des Hrn. Langlois, für jeden Ausdruck des Originals überall ein und dasselbe Wort zu gebrauchen, mag man für die Uebersetzung eines Lehrbuches der Geometrie gelten lassen. An die Uebersetzung philosophischer Schriften darf sie nur in dem Grade gemacht werden, als sie sich an Gehalt und Methode geometrischen Lehrbüchern nähern. Sie wird auf die Werke des Plato weniger passen, als auf die des Aristoteles. Vollends eine dichterische Darstellung der innersten Anschauung des Geistes von sich selbst und dem Unendlichen und Ewigen kann nicht wie eine Sammlung algebrischer Zahlen behandelt werden.

Nun nehme man die Incommensurabilität der beiden Sprachen hinzu. Es bliebe nichts übrig, als entweder das Indische Wort selbst hinzustellen, wie Wilkins in vielen Fällen, wie die Persischen Uebersetzer der *Upanishad* gethan haben: eine Verfahrungsweise, die sehr bequem, aber ganz unersprieſslich ist; oder ein Lateinisches Wort zu dem Umfange mannigfaltiger Bedeutungen zu stempeln: dieſs wäre unerlaubte Willkühr.

Man nehme z. B. das Wort *dharma*. Es bedeutet in stätiger Reihenfolge: *lex*, *jus*, *justitia*, *officium*, *religio*, *pietas*, *sanctitas*; auch *mos* bedeutet es, auch eine bloſse Anordnung der Natur: z. B. die zur Fortpflanzung der Geschlechter getroffene, wird in den Schriften der Buddhisten bei der Ermahnung: *abstinete a rebus venereis*, häufig *maithuna-dharma* genannt. Diese Vielseitigkeit läſst sich aus dem Indischen System ganz gut begreifen, und rechtfertigen. Welches Lateinische Wort würde sich aber wohl

bequemen, nach dem Bedürfnisse der jedesmaligen Verbindung diese Stufenleiter auf- und abzusteigen?

Das Wort *yôga* ist ein wahrer Proteus: es gehört schlaue Gewalt dazu, es unter seinen geistigen Verwandlungen zu fesseln, damit es uns Rede stehe und seine Orakel verkündige. Ich habe nach allen Seiten herumgesonnen und nichts unversucht gelassen. Ich gerieth sogar auf den Gedanken, auf die Ableitung zurück zu gehen, und wo es den mystischen Sinn hat, etwa *conjugium* mit einem Beiworte dafür zu setzen. Doch erschien mir dieſs als gar zu befremdlich und störend.

Für die Mittheilung besserer Ausdrücke werde ich sehr dankbar seyn. Ueberhaupt ist es mir nicht darum zu thun, meine Uebersetzung zu vertheidigen, sondern sie der Vollkommenheit näher zu bringen.

17.

Ich kehre zu Hrn. Langlois zurück. Mit groſsem Recht macht er auf die Wichtigkeit aufmerksam, die Bedeutung der Wörter für intellectuelle Begriffe genau festzustellen. Es wäre nur zu wünschen gewesen, daſs er sich ausführlicher und mit Beziehung auf Stellen hierüber erklärt hätte. So scheint mir einiges in seinen Behauptungen unvollständig, andres ungerechtfertigt zu bleiben.

Bei *âtman* wäre es doch nothwendig gewesen zu bemerken, daſs es, wenn es *souffle vital* übersetzt wird, nicht mit dem bloſsen Athmen (wofür *prân'a* dient, welches Sie auch durch *anima* XV. 14. übersetzen) verwechselt werden muſs. Auch ist der Begriff des Wortes mit *souffle vital*, *qui anime tout*, nicht erschöpft. Es ist das beseelende (weit mehr, als das belebende) Princip, geschaffen vor allen den Wesen sonst inwohnenden, (Manus. I, 15.) also die Seele, insofern sie Geist ist, nicht insofern sie den Körper bewohnt. Daher wird es vorzüglich vom reinen Geiste gebraucht. (Bh. G. II, 45. IV, 41.) Endlich ist eine Haupteigenthümlichkeit des Worts, die bei seiner Erklä-

rung nicht übergangen werden darf, dafs die Seele, (Manus VI, 73.) als das Selbst, das Ich des Menschen bezeichnet wird (Bh. G. II, 55. V. 26. VI, 6. 7. um nur einige sehr vorzügliche Stellen unter den unzähligen herauszuheben). Wie schön die Begriffe von selbst und Seele sich in dem Worte verbinden, sieht man aus der Stelle IV, 35. Wird es da, wie wir es in unsern Sprachen müssen, blofs durch selbst übersetzt, so sieht man nicht gleich die Folge ein, warum man, indem man alle Wesen in sich erblickt, sie auch gleich darauf in der Gottheit erblicken wird. Das Indische Wort führt aber zugleich unmittelbar auf die Seele und den reinen Geist, und mithin auf die Gottheit. Eine dieser hierin ähnliche Stelle ist VI, 32. wo *âtmaupamyêna* die Aehnlichkeit des Ichs, als Geistes, mit allem sonst vorhandenen Geist andeutet, was *sui ipsius similitudine ductus* nicht auf gleiche Weise zu thun vermag. Hieraus geht deutlich hervor, dafs *anima* eine sehr unzulängliche Uebersetzung des Wortes ist. Sie mufsten daher verschiedene brauchen. Unter den vielen Stellen, in denen es vorkommt, habe ich nur eine auch von Hrn. L. gemifsbilligte (Cahier 28. p. 242.) bemerkt, wo ich Ihrer Uebersetzung nicht beipflichten kann. (III, 30.) *Adhyâtma-chêtasa* ist wohl nicht: *qui cogitationem ad intimam conscientiam*, sondern: *ad id quod supra spiritum est, convertit.* So übersetzen Sie selbst in Stellen, (VII, 29. XV, 5.) die offenbar dasselbe, als diese, nur auf andre Weise sagen.

18.

Hrn. Langlois Frage: ob Sie *animus* für eine genügende Uebersetzung von *manas* halten? möchte ich wohl die entgegensetzen, welches andre Lateinische Wort Herr L. an dessen Stelle setzen möchte? Der von ihm richtig angegebene, und von Colebrooke (Transactions of the Asiatic

Society I. p. 31, 99.) systematischer auseinander gesetzte metaphysische Begriff der Indier war den Römern und Griechen fremd, indeſs kommen ihm *θυμὸς* und *animus* am nächsten. *Manas* ist die gemeinsame, den äuſseren Organen der Sinnenauffassung und der Sinnenhandlung innerlich entsprechende sinnliche Kraft; sie handelt aber auch als wahre Seelenkraft, denn es wird ihr Erinnerung (III, 6.) zugeschrieben. Daher sind *partie animale*, *instinct charnel*, wohl zu starke Ausdrücke für den Begriff. Diese Kraft gehört zur Natur, (XV, 7.) nicht zu dem reinen Geiste. Sie geradezu *matérielle* zu nennen, wie Hr. L. thut, erfodert doch eine nähere Erklärung, wie man aus dem ihr Manus I, 14. gegebenen Beiwort, und Colebrooke p. 100 sieht. Ein sechster Sinn konnte *manas* nur im Nyaya-System seyn, welches (Colebrooke p. 99.) nur die Wahrnehmungsorgane annahm, und die Handlungsorgane abläugnete. Die Bh. G. folgt, so wie Manus Gesetzbuch, der Lehre von zehn Organen, deren eilftes *manas* ist. Dies geht schon aus III, 6. 7. ganz ausdrücklich aber aus XIII, 5. 6. hervor. Die Stelle XV, 7. ist nicht von einem sechsten Sinn, sondern sechs aufgezählten Stücken zu verstehen. Jedoch setzt auch die Bh. G. *manas* in dieselbe Classe mit jenen Organen. Denn X, 22. sagt Krishnas, daſs er unter ihnen *manas* sei. In der oben erwähnten Stelle XIII, 5. 6. macht der Ausdruck *sensuum perceptiones* die Uebersetzung undeutlich. Man kann darunter doch nur innere, in den Sinnen vorgehende Wahrnehmungen verstehen, und glaubt die in den zehn Organen schon erwähnten Sinne noch einmal zu finden. Es ist aber hier von den fünf Sinnenobjecten *indriya-gôcharâh* die Rede, die mit jenen Organen zum Irdischen, *Kshêtram*, gehören. Auch im Nyâya-System folgen sie unmittelbar auf die Organe. (Colebrooke p. 100.) Sonderbar ist es, daſs Wilson bei Angabe der Etymologie

von *gôchara* das erste Element des Worts *an organ of sense* erklärt, dagegen bei *gauh* selbst, nicht diese Bedeutung, sondern nur die von Auge hat. Es ist ein bloſses Versehen, wenn Hr. Langlois Sie tadelt, daſs Sie *manôgatam* (II, 55.) übersetzen: *quae mentem afficiunt. Mens* für *manas* zu brauchen, ist allerdings nicht zu billigen. Sie thun es, so viel ich bemerkt habe, nur zweimal: I, 39. und XVIII, 65. In der letzteren Stelle bei *manmanâ* haben Sie vielleicht, da in Ihrer Uebersetzung nicht leicht ein Wort ohne Ursach steht, andeuten wollen, daſs nur die höhere Seelenkraft, nicht die sinnliche, so der Gottheit hingegeben seyn kann. Aber der Sinn ist doch hier, daſs gerade das Sinnenstörungen in den Menschen bringende Gemüth durch den Gedanken der Gottheit gefesselt seyn soll, und daher nur *animus* der passende Ausdruck, den Sie auch in einer Stelle, die man als eine Parallelstelle von dieser ansehen kann, (VII, 1.) wirklich gebraucht haben.

19.

Hrn. Langlois Tadel, daſs Sie einigemale *budhhi* durch *sententia*, (II, 39.) *opinio*, (III, 26.) übersetzen, vermag ich nicht beizustimmen. Das Wort bedeutet in seiner allgemeinsten Bedeutung die, Gedanken, Vorstellungen, im Gegensatz der Handlungen, hervorbringende Kraft. *Buddhîndriyâni* in der von Hrn. Langlois angeführten Stelle des Manus (II, 91.) sind Vorstellungsorgane, die von uns ausschlieſslich so genannten Sinne. Denn die Indier haben, so viel ich weiſs, keinen einzelnen besondern Ausdruck dafür, da *indriyân'i* auch die körperlichen Werkzeuge des Handelns in sich faſst. In engerem Sinne entspricht *buddhi* unserer Vernunft, dem Ueberlegenden, Bestimmenden, die Sinne und Leidenschaften Beherrschenden im Menschen. Von beiden gestört, und in Gefahr der Verwirrung, *môha*,

gebracht, besiegt sie dieselben, und gelangt zu der Klarheit und geistigen Heiterkeit, welche das Indische *prasáda* bezeichnet. Allein weder unsere Vernunft, noch das von Hrn. Langlois angeführte Griechische *νόος* sind wahre Synonyme des Indischen Ausdrucks. Beide sind reine, nicht zur Natur gehörende Seelenkräfte. *Buddhi* hingegen gehört mit *manas* und den Organen in eine Klasse, wie Hr. Langlois sagt, zu den *élémens matériels.* So den Begriff festgestellt, bedeutet nun das Wort entweder die Kraft überhaupt, oder die Kraft in einem bestimmten Zustande. Ihr Zustand kann nur ein intellectueller, eine geistige Affection, eine Reihe von Gedanken oder Entschlüssen seyn; dies drückt, wenn er allgemeiner ist, *opinio*, wenn er einen ganz einzelnen Punkt betrifft, *sententia* aus. Gerade so ist es mit *νόος*, mit dem deutschen Sinn und dem Lateinischen *mens* selbst. Wie hätte wohl III, 26. anders als Sie gethan haben, übersetzt werden können? Indeſs ist es allerdings wahr, daſs *opinio* (und noch weniger *sententia*) nicht dem wahren Sinne von *buddhi*, als Kraft in einem bestimmten Zustande entsprechen. Beide drücken etwas zu Einzelnes, nicht sich tief genug über die ganze Seele Verbreitendes und in sie Eindringendes aus, wie hierin bei uns Meinung, Ansicht (das Indische *dr'isht'i* XVI, 9., und *dars'ana* der technische Ausdruck für System) und Sinn verschieden sind. Wo in der Bh. G. das Wort so steht, bedeutet es, meinem Gefühl nach, nicht eine einzelne Meinung, einen einzelnen Entschluſs, sondern die Anbildung des ganzen Geistes an das System, von dem die Rede ist, den ganzen Ideengang, die ganze Willensrichtung. In diesem Verstande würde man im Deutschen III, 26. vielleicht besser Spaltung der Geister als der Meinungen übersetzen. Vorzüglich finde ich diesen Sinn in dem Gebrauche des Worts II, 39.

Bei der Vergleichung Ihrer Uebersetzung dieser Stelle बुद्ध्या युक्तो यया, *cui sententiae devotus*, und der von XVIII, 51. बुद्ध्या विशुद्धया युक्तः, *mente pura devotus*, blieb ich zweifelhaft, ob Sie nicht auch hier besser *qua mente devotus* übersetzt hätten. Denn es schien mir, daſs *yuj*, wenn es den einfachen Sinn des Verbindens mit einer Sache, des Aneignens derselben hätte, mit dem Dativ, und nur wo der mystisch-religiöse Sinn in Betrachtung käme, mit dem Instrumentalis construirt würde. Ein solcher Unterschied aber ist, wie ich mich später überzeugt habe, nicht vorhanden. In zwei Stellen des Manus, I, 26. 109. ist offenbar eben so, wie Bh. G. II, 38. bloſs vom Verbinden, Zusammenspannen die Rede, und dennoch der Instrumentalis gebraucht. Für den Dativ wüſste ich jetzt nur die beiden Stellen der Bh. G. II, 38. 50. anzuführen. In beiden steht das Verbum in der vierten Classe, und so, daſs man es ebensowohl seiner Form nach, für ein Passivum nehmen kann. Denn bei den Verben der vierten Classe, die im Medium conjugirt werden, und im Passivum kein इ annehmen, oder sonst eine Veränderung erleiden, kenne ich zwischen dem Passivum und dem Verbum der vierten Classe durchaus keinen Unterschied. In den beiden eben angeführten Stellen scheint zwar die reflexive Bedeutung die passendere. Aber XVII, 26. möchte ich das mit dem Locativ construirte, zweimal nach einander vorkommende Verbum lieber passiv nehmen. Die gewöhnliche Construction von *yuj* (in der vierten Classe, als Causalform, und als part. praet. pass.) scheint immer die mit dem Instrumentalis. (Bh. G. II, 39. VI, 23. X, 7. XVIII, 51. Manus, I, 26. 108. II, 78, 80. u. a. m.) Es liegt vielleicht alsdann in dem Ausdruck der Nebenbegriff, daſs die Natur

des Dinges, mit dem die Verbindung geschieht, zu derselben wirksam beiträgt. Wo von der mystischen Anspannung die Rede ist, paſst dieser Casus vorzugsweise, weil er alsdann ohne alle Beziehung auf Verbindung die hervorbringende oder doch die bestimmende Kraft dieser Anspannung bezeichnet. Es findet sich aber auch der Locativus, (Bh. G. III, 1. VI, 12. XVII, 26. Manus, I, 28. 108. u. a. m.) der die Verbindung ihrem Ort nach andeutet, und mithin gleich natürlich ist. Daſs *yuj* auch mit dem Accusativus vorkommen muſs, liegt in der Natur der Sache, (XVIII, 59.) vorzüglich bei der Causalform. (III, 1. Manus I, 26.) Sonst scheint in dieser Verbindung besonders die siebente Classe des Verbums, zu der man auch das part. praes. act. rechnen muſs (da dies Participium dem Conjugationsunterschied folgt) gebraucht zu werden, sowohl im Activum (VI, 12. 15. 19. VII, 1.) als im Medium. (VI, 10. Manus I, 28.) Mit dem Accusativ ist dann, nach Umständen, der Instrumentalis (Manus, I, 26.) oder Locativus (III, 1. VI, 12. Manus I, 28.) verbunden.

20.

Ahankâra erwähnt Hr. Langlois in dem vor mir liegenden Theil seiner Arbeit nicht. Obgleich aber die Stellen, die mich zu Bemerkungen darüber veranlassen, in späteren Gesängen vorkommen, kann ich den Ausdruck hier nicht übergehen, da er, dem Systeme der Indischen Philosophen nach, enge mit den beiden eben betrachteten verbunden ist. Denn die drei dadurch bezeichneten Seelenfähigkeiten gehören mit den zehn Organen zu einer Classe und in das Gebiet der Natur, *prakr'iti*, *kshêtra*. Sie übersetzen das Wort zweimal (VII, 4. und XIII, 5.) durch *sui conscientia*, und obgleich ich weit entfernt bin, diese Uebersetzung zu tadeln, so sind doch *ahankâra* und Selbstbe-

wustseyn durchaus nicht Begriffe, die sich ihn den Gränzen ihres Umfanges, als wahre Synonyme, decken, da der Indische, indem er weiter ist, eigentlich auch zu einem andern wird. Einmal bezeichnet *ahankâra* gar nicht blofs eine Function des Vorstellens, Denkens, Wissens, sondern auch des Wollens, Beschliefsens, Handelns. Nach Colebrooke (l. c. p. 30.) bringt *ahankâra* auf eine Weise, die man freilich näher erläutert wünschte, die Urelemente, und diese die gröberen irdischen hervor. Zweitens ist darunter eine Eigenschaft verstanden, von der man sich, um die höchste Ruhe, die Vereinigung mit der Gottheit zu erlangen, los machen mufs. Nun pafst dies zwar auch auf das Selbstbewufstseyn, da in diesem System in Erreichung der höchsten Vollendung der Mensch sein einzelnes Daseyn soll in dem allgemeinen Daseyn der Gottheit untergehen lassen. Doch ist in vielen Stellen der Bh. G. offenbar mehr, als Selbstbewufstseyn, und das Gefühl gemeint, welches das Ich geltend macht, Alles auf ihm beruhend glaubt, und das All dem Ich unterordnet. Das durch den Indischen Begriff Bezeichnete gehört zu den Naturkräften des Menschen. Krishnas nennt zwar (VII, 4.) den *ahankâra* auch einen der acht Theile seiner Natur, und er wohnt daher auch der Gottheit bei, aber nur der unteren Natur derselben, nur weil in diesem System die Gottheit Alles durchdringen, und Alles in sich enthalten mufs. Sie schliefst selbst die ungezügelte Begierde der Thiere (VII, 11.) nicht aus, und die drei Eigenschaften der Natur stammen von ihr. (VII, 12.) Allein auch die Bh. G. rechnet den *ahankâra* (XIII, 5.) zu dem vergänglich Irdischen, *kshêtram*, dem ewig sterbenden, und wieder entstehenden, entgegengesetzt dem Unvergänglichen, *avyayam*. Hiermit stimmt auch Colebrooke's Darstellung (l. c. p. 31.) der Yogalehre überein. Nach derselben macht, wenn Sinn und Gemüth gewirkt haben, ehe

die Vernunft beschliefst, und das Werkzeug ausführt, *ahankára* die selbstische Anwendung. ***Consciousness*** sagt er, ***makes the selfish application.*** Ich gestehe aber, dafs mir der erste Ausdruck dieser Erklärung nicht recht mit dem übrigen Theil zusammen zu passen scheint. Aber Colebrooke bekennt auch selbst, (p. 30. nr. 3.) dafs ***egotism*** der richtigere ist. In der Bh. G. kommt das Wort in zwei Arten von Stellen vor: einer, wo auf die Unterdrückung dieser Eigenschaft gedrungen wird, (II, 17. III, 27. XIII, 8. XXIII, 17. 53. 58. 59.) und einer, wo ihm systematisch sein Platz in der Natur und mit ihr in der Gottheit angewiesen wird. (VII, 4. XIII, 5.) Sie übersetzen es, meiner Meinnng nach, vollkommen befriedigend durch ***sui studium***, wofür ich im Deutschen Selbstgefühl sagen würde; Selbstsucht wäre nicht entsprechend. Sie brauchen dies Wort aber nur wenigemale (z. B. XVI, 18.) sonst in der ersten Gattung von Stellen ***fiducia***, wogegen nichts einzuwenden ist, in der zweiten ***sui conscientia***, was einer genaueren Bestimmung bedarf. Wie dürftig die Wilsonsche Erklärung durch ***pride*** ist, geht aus dem Gesagten hervor. Wenn Sie II, 66. auch ***bhávaná*** durch ***sui conscientia*** übersetzen, so nehmen sie das Wort wohl in einem prägnanteren, als dem gewöhnlichen psychologischen Sinn, wonach jedem menschlichen Wesen Selbstbewufstseyn beiwohnt.

21.

Ueber den von Hrn. Langlois zwischen ***chétas*** und ***médhá*** festgesetzten Unterschied hätte ich ausführlichere Belehrung gewünscht, theils wie er eigentlich, da dies nicht von selbst klar ist, ***rassembler*** und ***associer les idées*** einander entgegengesetzt, theils wie sich dieser Unterschied durch Stellen rechtfertigen läfst. Der letzteren Kraft die Verknüpfung der Ideen zuzuschreiben, scheint ihn die Ablei-

tung von *médh*, begleiten, nach Wilson: verknüpfen, geleitet zu haben. So viel ich aus den mir bekannten Stellen schliefsen kann, bezeichnen die von *chit* gebildeten Substantive alle die Denkkraft, das Denken im Allgemeinen, dem Fühlen, Begehren, Wollen entgegengesetzt. So reifst in Arjunas Himmelsreise (II, 32.) der Sinnenreiz die Gedanken, die Vernunft, endlich das ganze fühlende und begehrende Gemüth hin. Die Steigerung ist hier so, dafs das vom Handeln entfernteste, schwächste zuerst, dafs demselben nächste, gewaltigste, zuletzt steht. Zu bemerken ist, dafs auch *chétaná* (XIII, 6.) dem Irdischen beigezählt wird. Sie übersetzen diese Wörter gewöhnlich durch *cogitatio*, (III, 30. IV, 21. VI, 12. XII, 9. XIII, 6.) allein bei der Allgemeinheit ihres Begriffs auch durch *mens*, (II, 7.) *mens sana*, (I, 39.) *intellectus*, (IV, 23. VII, 23. X, 22.) und in Adjectivform durch *animatus*. Ob *médhá* je eine bestimmte Seelenkraft, wie Hr. Langlois will, oder immer eine Eigenschaft, einen Vorzug des Geistes bezeichnet, ist mir sehr zweifelhaft. Mir scheint das letztere der Fall zu seyn, und ich kenne wenigstens keine Stelle des Gegentheils, sondern nur solche, wo es Klugheit, Einsicht, Ueberlegung, (X. 34. XVIII, 10. Arjunas Himmelsreise IV, 9.) bedeutet. Das Wort gleicht hierin dem Griechischer μῆτις, das ich nicht mit Hrn. Langlois von *mati* sondern von *médhá* ableiten möchte, dem und der Wurzel *médh* es aber in der Form μήδομαι und den Lateinischen *medeor* und *meditor* noch näher steht. *Mati* stammt von *man*, das, verwandt mit *mná* (in 3. s. pr. *manati*) einer andern Familie Lateinischer Wörter entspricht. Der Begriff der Wurzel *medh* dauert aber in *médhá* fort, da die Klugheit in einem Anpassen an bestehende Verhältnisse besteht.

In etymologischer Hinsicht kann ich nicht umhin, gegen diese Zusammenstellungen verschiedenes einzuwenden. Nach Hrn. Lan-

glois entspricht dem Indischen *matis* das Griechische μῆτις, Dorisch μᾶτις. Eine ziemliche Uebereinstimmung in der Bedeutung, eine ganz vollkommene in der Ableitungs- und Biegungsform giebt dieser Meynung vielen Schein. Aber die verschiedene Quantität der ersten Sylbe, und die Verschiedenheit der beiderseitigen Wurzeln entscheiden dagegen. Im Griechischen selbst muſs ich alle Verwandtschaft zwischen μῆτις und μήδομαι, μῆδος läugnen. Ich sehe, auch der gelehrte Schneider leitet in seinem Wörterbuche eben so ab. Allein eine solche Vertauschung des δ mit τ ist meines Erachtens ganz unmöglich; ja was noch mehr ist, das τ in μῆτις gehört gar nicht zur Wurzel, sondern zur Ableitungssylbe. Die Griechische Sprache bildet eine Menge verbale Substantive auf -σις; die Indische durch die Sylbe -*ti*, mit der beigefügten Endung des Nominativs -*tis*. Das Verhältniſs zum Zeitworte und die Declination, auch das Geschlecht, weiblich, ist beiderseits dasselbe. Wir finden von verschiedenen den beiden Sprachen gemeinsamen Wurzeln, die einander in der Form und Bedeutung ganz entsprechenden Ableitungen: *sthitis*, στάσις, *dr'ishtis*, δέρξις; *yuktis*, ζεῦξις; *tr'iptis*, τέρψις; *labdhis*, (in *upa-labdhis*) λῆψις, ὑπόληψις, u. s. w. Die Lateinische Sprache hat diese Ableitungs-Form nicht, sondern nur eine verlängerte auf -*tio*, oder eigentlich auf -*tion*, denn aus dem Genitiv müssen wir sie vollständig entnehmen. Noch mehr: im Lateinischen ist das Verhältniſs der so gebildeten verbalen Substantive zum Particip genau dasselbe wie im Sanskrit. Z. B. sthita, *status*; sthiti, *statio*; yukta, *iunctus*; yukti, *iunctio*. Es ist sehr glaublich, daſs im Griechischen die Ableitungssylbe vor Alters auch -τι (mit beigefügter Nominativ-Endung -τις) gelautet, und daſs hier wie in unzähligen Fällen das Sigma sich statt des Tau eingedrängt hat. Ausnahmsweise finden wir in der Dorischen Mundart noch die ältere Form aufbewahrt: z. B. beim Pindar, ὑποφάτιες. Aus jener früheren Bildungsperiode ist nun meines Erachtens μᾶ-τις stehen geblieben: ich leite es demnach von μάομαι ab. Die Kürze des Wurzelvocals ist hiegegen kein Einwurf: sie erfolgt nach einem prosodischen Gesetz.

Die Zusammenstellung von μήδομαι mit dem Lateinischen

medeor kann ich wiederum wegen der verschiedenen Quantität nicht gelten lassen. Die Griechische Sprache hatte jedoch ein entsprechendes Verbum, wovon das Participium *μέδων* im Homer abgesondert vorkommt, und in so vielen Namens-Endungen fortlebt. Dafs *mederi*, wohl nicht immer blofs im Medium üblich, ursprünglich auch im Lateinischen regieren, verwalten, bedeutete, wird sich erweisen lassen.

Die Vergleichung von *mêdhâ* mit *μῆδος* hat viel scheinbares, jedoch sind dabei ebenfalls einige Bedenken. Wo im Sanskrit eine *aspirata*, da pflegt sie in dem entsprechenden Wort auch im Griechischen zu stehen; (z. B. *madhu*, *μέθυ*) doch finden sich hievon allerdings Ausnahmen. Schwerlich steht aber dem Indischen Diphthongen ê das Griechische *η* gegenüber, eher *αι*; denn *η* entsteht entweder aus der Verdoppelung des *ε*, oder es vertritt im Jonismus die Stelle eines langen *α*. Endlich ist Geschlecht und Declination verschieden. Doch findet sich auch im Sanskrit, in derselben Ableitungsform wie *μῆδος*, *mêdhas*, stat. absol. neutr.; nur kommt dieses nicht für sich allein vor, sondern blofs in der Zusammensetzung *dur-mêdhas*.

In Absicht auf Bestandtheile, Ableitungsform und Wurzel hat *μένος* mit dem Indischen *manas*, stat. abs. neutr., die genaueste Uebereinstimmung, dann *ε* und *ο* vertreten unaufhörlich das ursprüngliche kurze *α*. In *mens*, *ment-is* ist ein neuer Bildungs-Consonant hinzugekommen. Die Wurzel ist überall dieselbe: im Sanskrit *man*, im Griechischen und Lateinischen das veraltete *μένω*, *meno*, meistens nur im Präteritum *μέμονα*, *memini* üblich.

Es wurde getadelt, dafs ich *manas* einmal durch *mens* übersetzt habe; ich glaube, an jener Stelle mit Recht. Sonst aber könnte ich aus den epischen Gedichten viele Stellen anführen, wo es so übersetzt werden mufs. Uebrigens darf die Rücksicht auf Stammverwandtschaft bei Uebertragung der psychologischen Wörter gar nicht gelten: Alles kommt auf die Bestimmungen an, die der Sprachgebrauch ihnen gegeben hat. Diese Wörter sind überhaupt in den mir bekannten Sprachen ursprünglich von sehr schwankender und unbestimmter Bedeutung, die Gränzen fliefsen in einander, die Sphäre des einen greift in die des andern hinüber:

empfinden, wahrnehmen, denken, sich erinnern, wissen, begehren, wollen, streben, werden mannigfaltig mit einander vermischt und verwechselt. Doch hat der ungelehrte Instinct die Sprachentwickelung richtig geleitet; in jener scheinbaren Unvollkommenheit liegt eine philosophische Wahrheit: dafs man sich die Seele nicht wie einen Schrank vorstellen darf, worin man gänzlich abgesonderte Schiebladen einzeln nach einander herauszieht, sondern dafs alles aus Einer untheilbaren geistigen Kraft hervorgeht. Die Philosophen mögen sich daher noch so sehr bemühen, die verschiedenen Wirkungsarten des geistigen Wesens im Menschen zu classificiren, strenge zu sondern, jeder eine eigne Seelen- oder Geisteskraft unterzustellen, und diese mit einem eignen Namen zu stempeln: im lebendigen Gebrauch reifst die ursprüngliche psychologische Vieldeutigkeit mehr oder weniger wieder ein. Diefs ist der Fall selbst in einer für den Ausdruck der Anschauungen des menschlichen Geistes von sich selbst so hoch ausgebildeten Sprache, wie das Sanskrit wirklich ist. Man sehe nur im Amara-Kosha (Lib. I. Cap. I. Sect. 4. sl. 9. b. 10.) die Benennungen für die intellectuale Thätigkeit. Sie werden in drei Zeilen als völlige Synonyme in Einer Reihe aufgeführt: *manas* und *buddhi*, über deren Unterscheidung der Beurtheiler meiner Uebersetzung so viel scharfsinniges vorgetragen hat, dicht neben einander; zwischen den Wörtern für das eigentliche Denken sogar das Herz. Der Lexicograph hat hier allerdings mehr den allgemeinen Gebrauch als die wissenschaftliche Terminologie der Philosophen vor Augen gehabt, und ist deshalb nicht zu tadeln. Der Sprachgebrauch rechtfertigt ihn: z. B. *durmati, durbhuddhi, durmêdhas*, sind völlig gleichbedeutend; ich wüfste nicht den mindesten Unterschied ausfindig zu machen.

Aus obigem begreift es sich, dafs Wörter, deren Wurzel uns auf ein Wollen führt, ein Denken bezeichnen, und vielleicht auch umgekehrt. So ist es z. B. mit *νόος*. Bei den Griechischen Philosophen nimmt es im intellectualen Gebiet die oberste Stelle ein; beim Homer, der dem Ursprunge näher stand, ist es anders. *Νόος* hat nichts mit *ΓΝΩ-μι* gemein; es kommt her von *νεύω*, *νεύσω*, wie *ῥόος* von *ῥέω*, *ῥεύσω*. Bei dem letzten Verbum ist im Prä-

sens der in ein Digamma verwandelte Vocal ausgefallen, bei dem ersten als Diphthonge geblieben. Doch wie so häufig das Präsens uns nicht die reine Wurzel darstellt, sondern eine Vermehrung und Zubereitung derselben, so ist es auch hier: die wahren Wurzeln sind *PY*- und *NY*-, im Lateinischen RU-o und NU-o; und hier ergiebt sich die ursprüngliche Bedeutung aus *nûmen* für *nuimen*, *nûtus* für *nuitus, renuo, adnuo* u. s. w., welche Ausdrücke sämmtlich auf ein Wollen Bezug haben.

Die Namen der geistigen Kraft und ihrer Wirkungsarten sind meistens von sinnlichen Bildern, von äufserlichen Anschauungen, ja von Organen des menschlichen Körpers hergenommen. Daher die Erscheinung, dafs ein hier ganz körperlich gebliebenes Wort, dort in einer verwandten Sprache geistiges bezeichnet. Wind und Geist: *ἄνεμος, animus*; das ist bekannt. Neuer dürfte die Bemerkung seyn, dafs die im Griechischen und Lateinischen verlorene Wurzel dieser Wörter sich im Sanskrit und im Gothischen in der vermittelnden Bedeutung des Hauchens, Athmens vorfindet.

Rad. अन्, *an.* 3. p. praes. अनिति, *aniti,* spirat.
Conj. VII. ANA. praet. UZ — ΩN, exspiravit.
(Ulfil. Marc. Cap. XV, 37. 38.)

Vgl. Grimm D. Gramm. 2te Ausgabe. Th. I. S. 841. Das Gothische Zeitwort kommt nur in der vergangenen Zeit mit dem Ablaute vor: es gehörte Hrn. Grimms Scharfsinn dazu, den wahren Wurzel-Vocal auszumitteln. Er ist hier, wie so oft, dem Sanskrit begegnet ohne es zu wissen. — Rauch oder Dampf und Gemüth:

Masc. Decl. I. Nom. धूमः dhûmas. = θυμός.

Wir gebrauchen hier mit allem Rechte das mathematische Zeichen der Gleichheit, da auch die Quantität des ersten Vocals dieselbe ist. Ich verdanke obige Zusammenstellung meinem gelehrten Mitarbeiter, Hrn. Lassen: *θυμός* und *fumus* hat schon Vossius mit einander verbunden.

Da wir sogar dasselbe Wort in derselben Sprache die Stufenleiter vom sinnlichen zum geistigen auf- und absteigen sehen, (vgl. S. 120) so darf es uns noch weniger wundern, wenn von

derselben Wurzel durch verschiedene Ableitungsformen Ausdrücke gebildet sind, worin bald das Sinnliche bald das Geistige vorwaltet. Ich gestehe es zu: das Homerische *μένος* und *manas* stehen dem sinnlichen Leben ganz nahe. Aber von derselben Wurzel ist im Lateinischen *Minerva*, ursprünglich *Menerva*, die Göttin der Weisheit, der Besonnenheit benannt; im Sanskrit *Manus*, der Stammvater und erste Gesetzgeber des Menschengeschlechtes: doch ohne Zweifel nach dem unterscheidenden Vorrechte des Menschen, der Vernunft? Daher dann *manushya*, wie bei uns noch Mann, Mensch.

Sollte nach Erwähnung alles obigen die Foderung völliger Gleichförmigkeit in Uebertragung der psychologischen Ausdrücke nicht allzustrenge gefunden werden? Mich dünkt vielmehr, die Beschaffenheit des ganzen Satzes muſs entscheiden.

22.

Wenn Hr. Langlois jnâna *la science des choses utiles* erklärt, so erscheint mir diese Umschreibung weder richtig noch erschöpfend. Er übersetzt dasselbe Wort freilich auch (Cahier 28. p. 244.) *la science du salut*, *la sagesse*, also wie hier prajnâ, allein schon aus diesem, sonst von ihm selbst getadelten Wechsel der Ausdrücke scheint eine Unbestimmtheit hervorzugehen, die eine festere Begränzung des Begriffes nothwendig macht. Ich halte weder *science* für das wahrhaft demselben entsprechende Wort, noch kann ich in den *choses utiles*, unter denen ich, ohne die zweite Uebertragung durch *science du salut*, praktische, irdische verstanden haben würde, sein eigentliches Gebiet finden. Ich würde jnâna durch *Erkenntniſs* übersetzen, wofür aber die Lateinische und Französische Sprache keine gleich gut zu brauchenden Ausdrücke besitzen; und welche Art Erkenntniſs hier gemeint ist, lehrt der fast allein diesem Begriff gewidmete vierte Gesang. Als Erkenntniſs im Allgemeinen steht der Begriff (III, 3.) dem Handeln gegenüber,

Erkenntnifs ist eine höhere, vorzüglichere Eigenschaft des Menschen. (IV, 33.) Sie zerstört sogar die Handlungen (IV, 12.) und befreit den Geist von ihren Banden. Alles Handeln aber ist in ihr enthalten, und wird durch sie beherrscht. (IV, 35. XVIII, 18.) Man wird über sie von denen unterrichtet, welche die reine Wahrheit, *tattva*, schauen, sie hat das Tiefste und Höchste zum Gegenstande, denn man erkennt durch sie, dafs alle Dinge in der Gottheit sind. Die von Krishnas als *jnânam* gestempelte Erkenntnifs (denn es giebt mehrere, XIV, 1.) ist die Erkenntnifs des Irdischen und des das Irdische Durchschauenden d. i. der Welt und der Weltseele (*kshêtrajnam* und *Kshêtri* sind gleichbedeutend XIII, 33.) und durch die Verbindung dieser beiden entsteht alles Bewegliche und Unbewegliche. (XIII, 26.) Die Erkenntnifs, von der hier die Rede ist, umfafst daher alles Seyn. Der Gläubige erlangt sie, sie führt absolute Gewifsheit mit sich, und zerschneidet den Zweifel. Wer sie besitzt, erreicht bald nachher die höchste Ruhe, (IV, 34. bis zu Ende) nämlich durch die Vertiefung des *Yoga*, dessen Feuer durch die Erkenntnifs (IV, 27.) angezündet wird. Denn der Vertiefte steht (VI, 46.) noch höher, als der mit Erkenntnifs Begabte. Auf ähnliche Weise wird auch in Manus Gesetzbuch (I, 86.) die Erkenntnifs nur in das zweite der vier Weltalter gesetzt, in das erste aber die Büfsung, *tapas*, welche nach der Bh. G. (VI, 46.) selbst dem *yôga* nachsteht. In beiden Gedichten weicht also die Erkenntnifs der Religion, oder ist vielmehr die Stufe dazu. Auch *dhyâna* wird (XII, 12.) über sie gestellt, unter dem also wohl das reine Nachdenken verstanden wird, zu dem sich der Geist erst erhebt, wenn die Erkenntnifs und die Liebe zu ihr in ihm herrschend wird. Schon aus dem hier Gesagten erhellt, dafs hier nicht von kalter und trockner, noch weniger von discursiver Verstandeserkenntnifs die

Rede ist. Die durch *jnâna* bezeichnete ist die begeisterte Ansicht der absoluten und reinen Wahrheit, die, indem sie den Geist belebt, alles mit ihr Unverträgliche zerstört. Es wird ihr daher ein Feuer zugeschrieben, welches die auf das Handeln gerichtete Sucht verzehrt, (IV, 19.) und alle Tugenden eines durch sie beherrschten Gemüths werden in die Schilderung ihrer Natur (XIII, 7—11.) aufgenommen. Verfolgt man ihren Ursprung im endlichen Menschen, so entsteht sie aus der edelsten Natureigenschaft, der Wesenheit, *sattva*, und gegenseitig erlangt diese ihre Reife, wie jene leuchtend in alle Thore des sterblichen Körpers einzieht. (XIV, 17. 11.) Mit dieser Wesenheit verbunden, sieht sie in allem mannigfaltigen und getheilten Seyn das Eine Unvergängliche. Die andern beiden Natureigenschaften ziehen sie herunter. In der Leidenschaft, oder wie man vielleicht besser übersetzte, dem Staube, (dem durch irdisches Treiben und irdische Begier aufgeregten und befleckten Gemüthszustande) erkennt sie im Einzelnen nur einzelnes Seyn, in der Finsternifs wähnt sie im Einzelnen das All zu erblicken. (XVIII, 20—22.)

23.

Ueber *vijâna* werde ich mir erlauben, eine eigne Ansicht zu äufsern. Hrn. Langlois Erklärung ist an sich dunkel, und scheint mir weder durch die Bedeutung der Präposition, noch durch Stellen begründet. *Une science plus intime* ist ein sehr unbestimmter Ausdruck; *le sentiment intérieur* mufs, so weit Gefühl mit Erkenntnifs verträglich ist, schon in dem blofsen jnâna liegen, wenn ich diesen Ausdruck richtig verstehe. Ihre Uebersetzungen durch *cognitio*, *judicium*, *scientia particularis*, der *universalis* entgegengesetzt, scheinen mir auch nicht vollkommen genügend, obgleich die beiden letzten die Kraft der Präposition

richtig ausdrücken. Was die Erklärung dieses Ausdrucks so schwierig macht, ist, dafs er in allen Stellen, wo er in der Bh. G. vorkommt (III, 41. VI, 8. VII, 2. IX, 1. XVIII, 42.) immer blofs mit jnâna verbunden, aber in keiner weder ausdrücklich, noch durch den Zusammenhang erklärt wird. Das Einzige, was sich aus diesem Gebrauche abnehmen läfst, ist, dafs damit eine besondere, und wahrscheinlich noch genauere oder tiefere Erkenntnifs gemeint sei. Dies hat Hr. L. vermuthlich durch *science plus intime* sagen wollen. Ich glaube aber, dafs sich der Begriff genauer bestimmen läfst. Die Bedeutung der Präposition ist überhaupt Trennung, und daher auch Absonderung von oder aus einem Mannigfaltigen. Selbst wo sie verstärkt, bewirkt sie es dadurch. Z. B. *vis'ruta:* (Bopps Lehrgebäude. S. 80.) hie und dort, an jedem einzelnen vieler Orte gehört, sehr berühmt. Das Verbum *jnâ* mit *vi* verbunden, ist *herauserkennen*, *unterscheiden*, bald von dem wirklichen Unterscheiden mehrerer einander ähnlicher Gegenstände, bald von dem recht genauen Erkennen gebraucht, welches den Gegenstand von allen andern, mit denen er etwa verwechselt werden könnte, absondert. So erkennt (Arjunas Himmelsreise. V, 40.) Arjunas seine Stammmutter aus den übrigen Apsarasen heraus. So beklagen sich (Hidimbas Tod I, 6.) die Pandawa's, nicht mehr in der Dunkelheit die Gegenden erkennen, von einander unterscheiden zu können. So wird das Wort von einem noch schärferen, philosophischen Unterscheiden in Manus Gesetzbuch II, 212. gebraucht, und der zwanzigjährige Brahmanen-Schüler *gun'adôshau vijânan* genannt, Unterscheider von Tugend und Laster. So endlich steht es in beiden oben angegebenen Bedeutungen in unsern Gedichten selbst XIII, 18., als das Unterscheiden der drei Begriffe, von denen dort die Rede ist, und XI, 31. XIII, 15. als genaues und be-

stimmtes Herauserkennen. In diesen drei Stellen übersetzen Sie es sehr treffend durch *dignoscere*, *discernere*. Nun bestand ein sehr wesentlicher Theil der in der philosophischen Terminologie der Bh. G. durch *jnâna* bezeichneten Erkenntnifs im Unterscheiden der beiden Hauptprincipien des Daseyns, des Irdischen und des Unvergänglichen, das Irdische Durchschauenden. (XIII, 34. a.) Dies war auch die Lehre des ganzen Sânkhya-Systems, nach welchem (Colebrooke l. c. p. 27.) die wahre und vollkommene Erkenntnifs in der richtigen Unterscheidung der beiden Principien, der materiellen Welt und der immateriellen Seele, bestand. Die sich mit diesem Unterscheiden beschäftigende Erkenntnifs scheint mir die durch *vijnâna* bezeichnete zu seyn, und ich würde sie daher in ihrer Uebersetzung in allen Stellen durch *scientia dignoscendi* oder auf ähnliche Weise, als die Erkenntnifs des Unterscheidens, übersetzt wünschen. In diesem Sinne scheint mir auch in den Ueberschriften, auf die Hr. Langlois einen so hohen Werth setzt, der siebente Gesang *vijnâna-yôga* benannt worden zu seyn. Denn dieser Gesang handelt ganz ausschliefslich davon, wie man das höchste göttliche Wesen, obgleich es die ganze Natur durchdringt, und gleichsam in jeder Gestalt erscheint, doch in seiner, ihm allein eigenthümlichen Unvergänglichkeit erkennen, sich durch die Magie, in die es gleichsam gehüllt ist, nicht irre machen lassen, und seine sichtbare Natur nicht mit der höheren, unsichtbaren verwechseln soll. Dies geht aus jedem Verse, vorzüglich aber aus sl. 13 und 24 hervor.

Der höchste philosophische Begriff von *jnânam* kann meines Erachtens nicht klarer und bestimmter dargelegt werden, als in dem vorletzten Absatze geschehen ist; der Erörterung des Begriffes von *vijnânam* hingegen kann ich nur bis auf einen gewissen Punkt folgen. Ich habe *jnânam* in der Regel durch *scientia* über-

setzt, weil ich keinen bessern Ausdruck in der Lateinischen Sprache zu finden wuſste. Sie ist überhaupt nicht auf die Metaphysik angelegt, ausgenommen einige aus der alten priesterlichen Lehre herstammende Wörter von unschätzbarem Werth, die wir in der Philosophie und selbst in der christlichen Theologie nicht entbehren können. Nur ein paarmal habe ich *cognitio* gesetzt, zum Theil aus einer grammatischen Nöthigung, weil nämlich von dem Verbum *scire* nicht alle Bildungen so gebraucht werden können, wie von *cognoscere*, (cf. Bh. G. XVIII, 18.) Wo die beiden Wörter *jnânam* und *vi-jnânam* verbunden sind, habe ich für jenes *scientia universalis*, für dieses *scientia peculiaris* gesetzt. Hiefür habe ich einen guten Gewährsmann. Amara-Sinhas stellt in seinem Wörterbuche die beiden Begriffe mit seinem gewöhnlichen vielsagenden Laconismus einander folgendermaſsen entgegen:

मोक्षे धीर्ज्ञानमन्यत्र विज्ञानं शिल्पशास्त्रयोः ।

Es sei mir erlaubt, meiner Uebersetzung dieses Verses zwei Griechische Ausdrücke einzumischen, welche durch ihre Abstammung von einer beiden Sprachen gemeinsamen Wurzel, durch die Art der Ableitung und Zusammensetzung mit den zu erklärenden die gröſste Aehnlichkeit haben:

Ad finem bonorum spectans ratio dicitur γνῶσις; aliorsum διάγνωσις, quae in artibus disciplinisque versatur.

Die sehr befriedigende ausführlichere Erklärung von Wilson unter dem Artikel *vijnâna* ist vermuthlich aus einem Commentar des Amara-Kosha genommen.

Man sieht, das ganze Gebiet unsrer praktischen und theoretischen Erkenntniſs, (jenes durch *s'ilpa*, dieses durch *s'âstra* ausgedrückt) wird dem *vi-jnânam* zugewiesen; was bleibt denn nun für *jnânam* übrig? Die Erkenntniſs des Einen, des Ewigen, des Unwandelbaren, *τοῦ ὄντως ὄντος*. Jene wird durch Erfahrung und auf dem discursiven Wege erworben; diese ist nur durch innere Anschauung möglich. Diese Erkenntniſs, so lehren Indische Weise, zur lebendigen, das Gemüth beherrschenden Ueberzeugung geworden, führt zum höchsten Gute, wörtlich zur Erlösung, *môksha*, d. h. zur Befreiung von den Täuschungen der Sinnenwelt, und

von den Schranken des einzelnen Daseyns. Bei der Erkenntnifs des Mannichfaltigen, des Vielen, ist Unterscheidung die Hauptsache, welches durch die beigefügte Präposition in *vi-jnânam* ausgedrückt wird; dies fällt bei jener geistigen Anschauung weg, die eben nur auf das Eine in dem Vielen gerichtet ist.

Hr. Langlois erklärt an einer Stelle (T. V. p. 244.) jnâna durch *la science du salut, la sagesse*; an einer andern Stelle (T. IV. p. 249.) sagt er: jnâna *est la science des choses utiles*; vi-jnâna, *une science plus intime, le sentiment intérieur uni à la science.*"

Seine beiden Definitionen scheinen einander zu widersprechen: das Nützliche ist immer ein abhängiger Begriff, dessen Gültigkeit in der Hinweisung auf etwas höheres liegt. Diese Rangordnung der Begriffe: des Angenehmen, des Nützlichen, des Guten, *kâma*, *artha*, *dharma*, hätte Hr. Langlois, so zu sagen, auf allen Blättern der Indischen Schriften lernen können. Aber wir wollen es nicht so genau mit einem Kritiker nehmen, der, unbekannt mit der Geschichte der Philosophie, mit nichts anderm ausgerüstet, als mit einem leichten Anstrich der sensualistischen Schule des achtzehnten Jahrhunderts, sich auf einmal in den Mittelpunkt der alten Weisheit des Orients versetzt sieht, und sich nun für berufen hält, die Lehre des begeisterten Dichters nicht nur darzulegen, sondern auch zu beurtheilen. Hr. Langlois hat einmal das Rechte getroffen, diefs möge auch das andre Mal der Fall seyn, und er möge, freilich seltsam genug, das Heil, das höchste Gut, durch *les choses utiles* ausgedrückt haben. Dann wird aber seine Definition von *vi-jnâna* eine ganz unmögliche: denn wie soll es eine *science plus intime* geben, als die, welche auf der innersten Anschauung des Geistes von seinem eignen Wesen beruht? Nach dem Ausspruche des Amara-Sinhas ist, gerade umgekehrt, vi-jnâna *la science des choses utiles*, weil dieses unterscheidende Wissen auf das Aeufserliche, auf Künste und Lehrbücher gerichtet ist.

Ich kann mich nicht überzeugen, dafs der Dichter, wie Herr von Humboldt annimmt, mit *vi-jnâna* eine noch genauere oder tiefere Erkenntnifs gemeint habe. Man betrachte nur die fünf einzigen Stellen wo das Wort vorkommt. Immer steht *jnâna* voran,

mit diesem wird jenes entweder unmittelbar gepaart, oder durch die vorangesetzte Partikel *sa*, durch das nachgesetzte Adjectiv *sahita* damit verbunden. Dies ist nun die gewöhnliche Wendung, wenn eine Hauptperson mit ihrem Gefolge, eine Hauptsache mit ihrem Zubehör genannt wird. Z. B.

râjâ sântahpura, der König mit seinem Hofstaat;

munih s'ishya-sahita, der Einsiedler von seinem Schüler begleitet;

râmah salakshmanah, Ramas mit seinem Bruder Lakshmanas; der, unzertrennlich von ihm, sich selbst ganz unterordnet;

sâmâtyah purôhitah, der oberste Hofpriester mit den übrigen Räthen, deren Ansehen geringer ist als das seinige;

und so in unzähligen Fällen. Der Dichter scheint mir demnach *vi-jnâna* fast nur als ein Corollarium von *jnâna* anzusehen. Wer die eine große Grundwahrheit gefaſst hat, dem muſs auch das einzelne Wissen, die richtige Unterscheidung der Gegenstände, wie von selbst zufallen.

Wenn es heiſst, *jnâna* und *vi-jnâna* gehören zum Berufe des Brahmanen, so versteht er, wie mich dünkt, unter dem ersten Wort die Theologie, unter dem zweiten ganz im Sinne des Amara-Kosha die weltlichen Wissenschaften, Rechtsgelehrsamkeit, Mathematik, Astronomie, Grammatik, selbst die Theorie der Architektur und Sculptur wegen ihres Gebrauchs bei den Tempeln, u. s. w. Denn bei den Indiern, wie bei den Aegyptiern und Etruskern, wurden ja auch diese Wissenschaften vorzugsweise von dem Priesterstande angebaut.

Sollte der Schluſs von dem hohen Range, welchen der Begriff *vi-jnâna* in dem *Sânkhya*-System des Kapilas einnimmt, auf die gleiche Würde desselben in der Bh. G. gültig seyn? Für einen Anhänger des eben genannten Systems können wir den Dichter unmöglich halten. Freilich hieſs eine andere *Sânkhya*-Schule *Yôga*, und auf diesen Begriff, oder vielmehr auf diese Idee ist allerdings die Lehre unsers Dichters hauptsächlich gerichtet. Jedoch sehe ich nicht recht ein, wie er auf die richtige Unterscheidung der beiden Principien der Erkenntniſs, des sinnlichen und des geistigen, einen so groſsen Nachdruck legen sollte, da er

mir vielmehr das erste gänzlich aufzuheben scheint. Ueberhaupt dürfte es mifslich seyn, die Lehre der Bh. G. unter die Rubrik irgend eines der sechs anerkannten Systeme der Philosophie bringen zu wollen. Ich finde es am sichersten, den Dichter so viel möglich aus sich selbst zu deuten, oder Aufklärung in solchen Schriften zu suchen, die höchst wahrscheinlich vor der seinigen vorhanden waren, wie z. B. das Gesetzbuch des Manus. Die Metaphysik ist ohne Zweifel bei den Indiern uralt: die ersten Grundlehren ihrer Religion haben ja einen metaphysischen Anstrich. Schon ehe die Gesetze des Manus in ihrer gegenwärtigen Gestalt abgefafst waren, gab es philosophische Bücher, (*hêtu-s'âstrân'i*) und zwar von der negativen Art: denn der Gesetzgeber warnt vor den Freigeistern, welche im Vertrauen auf solche Schriften das heilige Gesetz und die Offenbarung der Veda's verwarfen. (Manus II, 11.) Bei dem Pferdeopfer im Ramayana werden in den Zwischenzeiten der heiligen Handlung von den Brahmanen metaphysische Wettkämpfe gehalten. (Ram. ed. Ser. Lib. I. Cap. XII. sl. 23, 25.) Ja in demselben Gedichte tritt ein Priester auf, der mit Abläugnung der Unsterblichkeit, (sei es im Ernst oder verstellter Weise, das gilt gleichviel) eine ganz egoistische Moral predigt. (Lib. II. Cap. 76.) Auch diese Lehre ist in den riesenhaften Dimensionen der Urwelt aufgefafst, so dafs sie Schauder und Entsetzen erregt. So früh finden wir diese negativsten Abirrungen der metaphysischen Speculation! Die Namen der sechs Hauptsysteme sind zuverlässig auch alt: doch denke ich, sie sind mit der Zeit fortgewandert, die Namen sind stehen geblieben, und die Sachen haben sich verändert. Drei dieser Namen: *mîmânsâ, nyâya* und *vais'êshika*, kommen in der Bh. G. gar nicht vor. *Vêdânta* einmal, *sânkhya* und *yôga* häufig: die Entgegensetzung dieser beiden letzten Begriffe ist dem Dichter bekannt, er will sie aber nicht gelten lassen. (V, 4. 5.)

Die Speculation ist ursprünglich und ihrem Wesen nach ein freier Aufschwung des Geistes. Sobald festgestellte Schulen entstehen, wo gelernt und nachgesprochen wird, was man nur dann besitzt, wenn man es selbst gefunden hat, so ist die originale Periode der Philosophie vorüber. Die Methoden mögen vervollkommt

werden, der Gehalt wird nicht bereichert. Es fragt sich nun, welcher von beiden Perioden die Bh. G. angehört? Für mich ist die Antwort nicht zweifelhaft.

Wenn mein verehrter Freund Colebrooke neben seiner meisterhaften, strenge wissenschaftlichen Darlegung der philosophischen Systeme uns auch Stücke aus den Originaltexten gegeben hätte, so würde sich aus dem Style wohl schon ein Urtheil über das relative Zeitalter der verschiedenen Schriften ergeben.

Ich habe nun noch einen einzigen Grund zu erwägen: den, welcher von dem Schlufstitel der siebenten Abtheilung, *vijnâna-yôga*, hergenommen ist. Ich hielt mich nicht für verpflichtet, diese Schlufstitel zu übersetzen, und erklärte dadurch schon stillschweigends meine Meinung. Da die Sache aber näher zur Sprache kommt, so trage ich kein Bedenken, es ausdrücklich zu thun. Ich spreche sie dem Dichter entschieden ab. Zwei Abtheilungen der Bh. G., die erste und die eilfte, enthalten Erzählung: hier sind die Titel so beschaffen, wie allgemein in den epischen Gedichten. Bei den übrigen sind sie aber nach einer gewissen Methode verfertigt: jedesmal finden wir ein zusammengesetztes Wort, dessen letzter Bestandtheil *yôga* ist. Wir werden doch wohl dieses Wort hier immer in demselben Sinne nehmen sollen? Und in welchem? Gewifs nicht mystischen Sinne der Vertiefung in den Zustand der Beschaulichkeit: diefs verbietet der erste Bestandtheil. Vielleicht esoterische Lehre; doch wird es auch unter dieser Voraussetzung schwer halten, überall einen leidlichen Sinn herauszubringen. Die Ueberschriften sind nicht nur nicht erschöpfend: dieser Foderung Genüge zu leisten, möchte schwer seyn, bei einem Gedicht, wo die Aehnlichkeit, welche Sokrates zwischen der Philosophie und dem Dithyrambus fand, so stark hervortritt; sie scheinen mir verschiedentlich auf den Inhalt gar nicht zu passen, nur durch einen einzelnen Vers veranlafst, und gleichsam vom Zaune gebrochen zu seyn. So ist es gleich mit der Ueberschrift der zweiten Abtheilung: *sânkhya-yôga*. Sie ist von sl. 39, a. hergenommen, wo der Dichter aber die beiden Begriffe einander entgegensetzt: „Ich habe dir die Vernunftgründe zum Handeln vorgehalten, nun vernimm auch die aus der religiösen Gesinnung." Wenn meine

obige Deutung gilt, so hieſse *sânkhya-yôga* die rationale Geheimlehre. Dann würde der Titel nur auf die erste Hälfte des Kapitels passen, und nicht einmal dieſs: denn die dort vorgetragenen Vernunftgründe sind ja aus der allgemeinen Denkart der Menschen hergenommen. Hat aber der Verfertiger des Titels den ersten Bestandtheil nicht in Abhängigkeit von dem letzten stellen, sondern die beiden entgegengesetzten Begriffe in gleichem Verhältnisse paaren wollen, so sollten sie billig im Dualis stehen.

Aehnliche Einwendungen hätte ich gegen mehrere dieser Titel vorzutragen, wofern nicht etwa die Beistimmung der Kenner die weitere Erörterung überflüſsig macht.

24.

P. 249. Bh. G. II, 43. a. Ce long mot composé *swarga pará djanma karma phala pradán*, ne me semble pas entendu d'une manière exacte dans ces mots: *sedem apud superos finem bonorum praedicantes*, et ensuite, *insignes natales tanquam operum praemium pollicentes.* Toute cette phrase même, à mon avis, présente un faux sens. Le poète critique les gens qui donnent (*pradán*), qui veulent faire regarder le fruit (*phala*) de l'action (*karma*) obtenu sur la terre (*djanma*) comme supérieur (*pará*) à la possession future du ciel (*swarga*), *coelo superiorem* (mot à mot *coelum supra*) *terrestrem actionis fructum habentes.* On pourrait encore l'expliquer par cette idée: *habentes potiorem coelo alterum in terris ortum* (*djanma*), *actionis suae fructum.* M. Schlégel croit devoir rendre *djanma* par *insignes natales.* Il me semble qu'il dénature la signification du mot, qui opposé au mot ciel, doit se rendre par naissance terrestre. C'est en terme ascétique ce monde comparé à l'autre vie. Voyez au sl. 51. *djanmabandha*, les liens de la naissance: cela ne veut pas dire les chaînes que nous impose une haute naissance, ce sont les liens

terrestres. M. Schlégel rend ce mot par *generationum vincula*, c'est à dire l'obligation de renaître sur la terre une seconde fois. Cette explication est bonne, quoiqu'un peu obscure, et, en appuyant le sens que j'attribue à *djanma*, elle exclut celui que M. Schlégel lui donne dans un autre endroit.

Hr. Langlois macht aus den letzten zwölf Sylben dieses Verses, die Sie in zwei Wörter theilen, ein einziges, und nimmt also das an *svarga* gehängte *pará* für das indeclinable Wort, und nicht wie Sie, mit ausgelassenem *Visarga* für den nom. plur. von *parah.* Hr. Langlois scheint ferner nach den Worten p. 250: *le poète critique les gens qui donnent* pradân für den accus. plur. zu nehmen, obgleich ich ihm dies nicht Schuld geben möchte, da es der Construction der ganzen Stelle entgegen ist, und er auch alsdann Ihnen hätte den Vorwurf machen müssen, daſs Sie, sehr bekannten grammatischen Regeln entgegen, das *Anusvára* statt des न् gesetzt hätten. Ich gestehe, daſs ich Ihre Erklärung dieser Stelle für die allein richtige halte. Zuerst verliert bei Hr. Langlois Lesung der Vers seine Cäsur, und obgleich Verse vorkommen, welche keine Einschnitte nach der achten Sylbe haben, (wie z. B. VI, 23. a.) so sind dies doch sehr seltne Ausnahmen. Zweitens ist mir in den Verbindungen declinabler und indeclinabler Wörter die Gattung unbekannt, die, wie es hier der Fall seyn würde, die letzteren den ersteren nachsetzt. Drittens kann ich, obgleich *janma* allerdings die irdische Geburt ist, dem zwischen diesem Wort und *ṣvargah* angenommenen Gegensatz, für den sonst (XVII, 28.) *iha* und *prétya* gebraucht wird, nicht beistimmen; und endlich halte ich den von Hrn. Langlois herausgebrachten Sinn nicht für den, dem philosophischen Zusammenhange der Stelle entsprechenden. *Svarga* und *janma* scheinen mir hier so wenig einen Gegensatz zu

bilden, daſs sie vielmehr sich auf einander beziehen, und beide zu der gleichen Ansicht gehören, die einer ganz andern entgegengesetzt wird. Wenn ich die Stelle richtig verstehe, so wird in derselben zweierlei getadelt, einmal daſs man die Früchte der Handlungen als Bewegungsgründe gebraucht, dann, daſs man sich ein zu niedriges, immer auf Genuſs berechnetes, also im Irdischen befangen bleibendes Ziel steckt. Das wahre Ziel des vollendeten Weisen ist in diesem System nicht *svargah*, sondern *mókshah*, *s'ántih*, *brahmanirván'am*. Unter *svargah* wird hier und in andern Stellen die Wohnung der Himmlischen, das Leben mit ihnen verstanden, und daſs dieses nicht sinnlichen Genüssen fremd ist, beweist Arjunas Himmelsreise zur Genüge. So nimmt es auch Wilkins, indem er *a transient enjoyment of heaven* übersetzt. Diese Umschreibung ist den Indischen Begriffen vollkommen angemessen. Der wahre Gegensatz hier, wie in der ganzen Bh. G., ist zwischen dem Trachten nach der Befreiung von aller Wiedergeburt, nach dem Uebergang in die unvergängliche Gottheit, und der Begierde nach verbessertem Zustande durch erneuerte Geburt. In den Zwischenzeiten dieser Geburten führten die Edlen jenseits ein den Griechischen Vorstellungen von den Inseln der Seligen ähnliches Leben, und daſs man nach dem Genuſs der Himmelsfreuden in die sterbliche Welt zurückkam, wird IX, 20. 21. ausdrücklich gesagt. Auf diese Weise gehören *svargah* und *janma* zusammen, und zu demselben Geschick. Als eine Parallelstelle von der, die wir hier vor uns haben, kann man VI, 37—42. ansehen, und der in dieser herrschenden Vorstellungsart entsprechen auch die *insignes natales* Ihrer Uebersetzung, an der sich vielleicht nur das tadeln läſst, daſs sie hier umschreibt, statt sich zu begnügen, bloſs den Indischen Ausdruck *janma* wiederzugeben, bei dem jeder, mit dem phi-

losophischen System des Ganzen vertraute Leser sich das Richtige gedacht haben würde.

Hr. Langlois hat sich hier im Misverstehen, wo möglich, selbst übertroffen. Die Berichtigung ist vollkommen; ich habe nur das einzige daran auszusetzen, dafs mein verehrter Beurtheiler bei so gründlicher Einsicht nicht entscheidender spricht, und dafs er Misdeutungen, die man ein für allemal in den Grund bohren mufs, allzu glimpflich ablehnt. Es sei mir daher erlaubt, noch einiges nachzutragen.

Hr. Langlois nimmt:

स्वर्गपराजन्मकर्मफलप्रदां ।

für ein einziges Wort. Solche lange Zusammensetzungen gibt es im Sanskrit allerdings, aber diese ist eine ganz unmögliche. *Parâ* soll die Präposition seyn; und auf *svarga* zurückbezogen werden. Nur ein Paar Präpositionen, *anu*, *prati*, stehen abgesondert nach dem Substantiv, das sie regieren. Aber in der Zusammensetzung stehen sie immer voran. Eine Präposition kann freilich in die Mitte eines zusammengesetzten Wortes treten, wenn ein neuer Bestandtheil vorn angefügt wird. Demnach müfste *parâ*, wenn es die Präposition seyn sollte, mit *janma* verbunden werden, was keinen Sinn gibt. Auch wäre hiegegen die Cäsur ein unüberwindliches Hindernifs. Die Indischen Dichter bilden zwar so lange Aggregative, dafs sie wohl über den Abschnitt des Verses hinausgehen müssen: allein die Cäsur fällt doch immer nach dem Schlusse eines Hauptgliedes; eine Präposition hingegen wird als unzertrennlich von dem folgenden Worte betrachtet, wozu sie gehört.

Aus der von Hrn. Langlois gegebenen Uebersetzung, und aus seiner Schreibung *pradân* statt *pradâm* geht nur allzu klar hervor, dafs er darin nicht den zu *vâcham* gehörigen acc. sing. fem. erkannt, sondern es für den acc. plur. masc. genommen hat, wiewohl der Fehler ans unglaubliche gränzt, da nichts in dem ganzen Satze vorkommt, wovon dieser Accusativ regiert werden könnte.

So viel von dem Grammatischen; das Theologische ist nicht besser ausgefallen. Zukünftige Belohnungen und Strafen, *svarga*

und *nâraka*, Himmel und Hölle, sind eine Hauptlehre der Brahmanischen Religion. Doch unterscheiden sich diese Begriffe wesentlich von denen der christlichen Dogmatik. Denn diese Zustände der Seelen nach dem Tode werden nicht als für die Ewigkeit unabänderlich entschieden betrachtet, sondern sie haben nur eine zeitliche Dauer. Da aber diese als unermeſslich gegen die Kürze des irdischen Lebens angenommen wird, so können die hyperbolischen Ausdrücke der Dichter nicht nur, selbst der heiligen Bücher, von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammniſs misverstanden werden. Der Commentator führt eine solche Stelle aus den Veda's an.

Genau betrachtet ist also die Unterwelt der Brahmanen eigentlich ein Purgatorium, wo die Seelen durch mancherlei Qualen gereinigt werden. Hierauf kehren sie wieder auf die Erde zurück, müssen aber, in die untersten Stufen, in die unedelsten Gestalten des organischen Lebens gebannt, gleichsam von unten auf dienen. Auch die Freuden des Paradieses nehmen ein Ende, wenn das Verdienst der verrichteten guten Werke erschöpft ist, vielleicht erst nach vielen tausend Jahren; dann erfolgt wieder eine neue Geburt, aber unter begünstigenden Umständen: in menschlicher Gestalt, in einer frommen und sonst ausgezeichneten Familie, wo Erziehung und Beispiel die schon aus einem früheren Leben mitgebrachten Gewöhnungen zur Frömmigkeit verstärken, und dadurch von neuem die Aussicht auf einen solchen Kreislauf himmlischer und irdischer Segnungen öffnen. Diese Lehre von der Seelenwanderung, in Verbindung mit jenseitigen Strafen und Belohnungen, hat viele Aehnlichkeit mit der Pythagorischen, wovon wir in einer berühmten Stelle des Pindar die flüchtigen Umrisse, jedoch nicht ohne eine gewisse lyrische Verschwommenheit, abgezeichnet sehen. Ein wahrhaft ewiges Heil kann nur durch völlige Besiegung der Sinnlichkeit und Selbstliebe erworben werden, durch Erkenntniſs der höchsten Wahrheit, durch Beschaulichkeit, durch anhaltende Betrachtung der Vollkommenheiten des alles durchdringenden göttlichen Wesens, durch Verzichtleistung auf jede andre Belohnung als die, der Gottheit zu gefallen, sich ihr anzunähern, sich inniger mit ihr zu verbinden. Dieses führt zur Befreiung,

môksha, zur Erlöschung in der Gottheit, *brahmanirvân'a*, wo das Selbst verschwindet, das einzelne Daseyn als solches aufhört, und nur noch wie ein Tropfe in dem Ocean der göttlichen Weisheits- und Liebesfülle fortdauert.

Dies ist die Lehre unsers Dichters. Es gab nun weltlich gesinnte Priester, die hievon nichts wissen wollten, sondern jenen oben geschilderten Kreislauf als das Höchste priesen, und auf Aussprüche der Veda's sich stützend, den Genufs der Seligkeit für blofs äufserliche Religions-Uebungen verhiefsen. Gegen diese erklärt sich der Dichter sehr nachdrücklich. Aber es ist ganz undenkbar, dafs irgend ein Brahmanischer Theolog so verkehrt gewesen seyn sollte, zu lehren, eine ausgezeichnete Wiedergeburt im irdischen Leben sei der himmlischen Seligkeit vorzuziehen. Er würde damit auch wenig Eindruck auf die Einbildungskraft seiner Schüler gemacht haben: denn die Freuden des Paradieses werden ja in den für heilig geachteten Gedichten nur allzusinnlich, aber mit überschwänglichem Glanze umgeben geschildert. Unser Dichter sagt auch hievon nichts.

Da die fragliche Stelle eine der wichtigsten und zugleich der schwierigsten in der ganzen Bh. G. ist, so wird es nicht ohne Nutzen seyn, hier die Worte des Originals, meine Uebersetzung und die Anmerkung des Commentators zusammen zu stellen; hiedurch wird zugleich Hr. Langlois auf das urkundlichste widerlegt seyn.

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।
वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥
कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदां ।
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥
भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयापहृतचेतसां ।
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥

Quam floridam istam orationem proferunt insipientes, librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quidquam dari affirmantes, cupi-

ditatibus obnoxii, sedem apud Superos finem bonorum praedicantes; orationem, inquam, insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opem ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam.

यामिति । पुष्पितां विफलतावदापातरमणीयां प्रकृष्टां परमार्थफलपरामिव वदन्ति वाचं स्वर्गादिफलश्रुतिं तेषां तया वाचापहृतचेतसां व्यवसायात्मिका बुद्धिर्न विधीयते । इति तृतीयेनान्वयः । किमिति तथा वदन्ति । यतो ऽविपश्चितः मूढाः । तत्र हेतुः । वेदे ये वादा अर्थवादाः । अक्षय्यं .. चातुर्मास्ययाजिनः सुकृतं भवति । इत्याद्यास्तेष्वेव रताः प्रीता अत एव परमन्यदीश्वरतत्त्वं प्राप्यं नास्तीति वदनशीलाः । (42.) अत एव कामात्मान इति । कामात्मनः कामाकुलचित्ताः स्वर्ग एव परः पुरुषार्थो येषां ते जन्म च तत्र कर्माणि च तत्फलानि च प्रददतीति । तथा तां भोगैश्वर्ययोर्गतिं प्राप्तिं प्रति साधनभूता ये क्रियाविशेषास्ते बहुला यस्यां तां प्रवदन्तीत्यनुषङ्गः । (43.) ततश्च भोगैश्वर्यप्रसक्तानामिति । भोगैश्वर्ययोः प्रसक्तानामभिनिविष्टानां तया पुष्पितया वाचा अपहृतमाकृष्टं चेतो येषां समाधिश्चित्तैकाग्र्यं परमेश्वरैकाग्र्याभिमुखत्वं तस्मिन् निश्चयात्मिका बुद्धिर्न विधीयते कर्मकर्तरि प्रयोगः नोत्पद्यत इत्यर्थः ।

Die Schüler können sich aus dieser Probe überzeugen, dafs es keine leichte Arbeit ist, die Commentare zu verstehen. In Calcutta sind deren schon mehrere gedruckt worden, hauptsächlich auf Colebrooke's Betrieb, der immer auf das streng Wissenschaftliche zu gehen pflegt; in Europa noch kein einziger. Der blofse Abdruck scheint mir aber nicht genügend: es wird nöthig seyn, um durch Beispiele die Methode deutlich zu machen, einen oder den andren Commentar auf Europäische Weise zu commentiren. Die Commentatoren pflegen die Worte des Textes einzeln zu wiederholen, dazwischen aber ihre Definitionen einzustreuen. Wo man Devanagari-Lettern von verschiedenem Caliber hat, wird es ein Mittel der Deutlichkeit seyn, die Worte des Textes durch gröfsere Schrift auszuzeichnen. Ohne mich auf die syntaktische Zergliederung einzulassen, hebe ich nur hervor, was zur Erklärung des Sinnes dient. In der Citation aus den Veda's habe ich einige Worte ausgelassen, weil ich darin Fehler entweder in meiner Abschrift oder in der Handschrift selbst vermuthe. Was stehen geblieben, ist hinreichend, und vollkommen klar.

Der Commentator erklärt zuerst die verwickelte Wortfügung, die sich durch drei Distichen hindurchschlingt. — Jene geblümte Rede. „So wird sie genannt, weil sie unfruchtbar, und wie die Blüthe nur bis zum Abfallen ergötzlich ist." — Diese Rede, die ganze Lehre der weltlich gesinnten Brahmanen, bezeichnet der Commentator durch eine sehr elliptisch gebildete Zusammensetzung als „eine Himmel-und-dergleichen-Belohnungs-Theologie." Es wird ein Beispiel von solchen Sprüchen der Veda's gegeben, dergleichen diese Theologen immer im Munde führen: „Das Verdienst dessen, der ein viermonatliches Fasten darbringt, ist unerschöpflich." — Sie sagen, es giebt nichts anders. „Sie pflegen zu behaupten, darüber hinaus (über den Wohnsitz im Paradiese) sei kein andrer Antheil an dem göttlichen zu erlangen." — „*Svargaparàh* sind diejenigen, für welche das Paradies das höchste Ziel des Menschen ist. Sie verheifsen eine neue Geburt, und in dem darauf folgenden Leben gute Werke, und deren Belohnungen." — Hier ist die Erklärung etwas verschieden von der meinigen. Der Scholiast nimmt in dem zusammengesetzten

Worte *janma-karma-phala-pradâm* jeden der drei vorangehenden Bestandtheile besonders, da ich die beiden letzten zusammengenommen habe: ich bezog sie auf das Vergangene, er bezieht sie auf die Zukunft. Im Wesentlichen kommt es aber auf eins hinaus. Unter *janma* werden in jedem Falle *natales insignes* verstanden: eine Geburt, ausgezeichnet durch erbliche Reichthümer und Macht, und durch die herkömmliche Frömmigkeit der Familie, worin der aus dem Paradiese zurükkehrende gebohren wird. Jenes gewährt die Mittel, dieses giebt die Veranlassung zu neuen verdienstlichen Werken. So sollte nach der Lehre dieser Theologen, als Lohn für bloſs äuſserliche Leistungen, der Kreislauf paradiesischer Genüsse und irdischer Segnungen sich immerfort erneuern; und sie schmeichelten damit gewiſs der Denkart vieler Menschen, die nach einer geistigen Unsterblichkeit gar nicht fragen, wohl aber wünschen, auf irdische Weise immer fortzuleben.

25.

Cahier. 28. p. 242. zu III. 3. Die Erklärung, die Hr. Langlois dem *purâ* an dieser Stelle geben will, nimmt nicht allein ihrer Schönheit und Feierlichkeit sehr viel, sondern scheint mir auch offenbar unrichtig. Daſs der in Ihrer Uebersetzung angedeutete Sinn der richtige ist, beweist der Eingang des folgenden Gesanges. Was dort *purâtanah* (IV, 3.) ist, drückt hier *purâ prôktah* aus.

26.

III, 15. Wenn ich diese Stelle recht verstehe, so ist allerdings *ortum* die richtige Uebersetzung und *constans* würde die Hauptnüance des Begriffs unausgedrückt lassen. Nur hätten Sie, meiner Meinung nach, *samudbhavam* in sl. 14. b und 15. a. durch dasselbe lateinische Wort übersetzen müssen. Indeſs hat Hr. Langlois ganz Recht, daſs die Präposition *sam* nicht ohne Grund mit *ut* verbunden ist. Beide zusammen drücken die Vorstellung aus, welche in der Indischen Philosophie für das Entstehen einer Sache

aus der andern herrschend war. Wir lernen nemlich aus Colebrookes Darstellung des Sankhya-Systems (p. 38.) dafs die Wirkung nicht, als durch die Ursache aus dem Nichts erzeugt, sondern als, schon vor der Hervorbringung, in ihr vorhanden angesehen wurde, nicht als ein Product, sondern als ein Educt, und dies bezeichnen die beiden mit einander verbundenen Präpositionen auf das genaueste. Dieser Sinn pafst aber auch in den allgemeinen Zusammenhang dieser Stelle. Denn das Einfache, aus welchem das Göttliche Princip (*Brahma*) entstanden seyn soll, ist der allgemeine Stoff, der näher specificirt, zum Brahma wird. Das Brahma ist demnach gleich ewig, es könnte aber nicht da seyn, wenn das Einfache nicht als sein Urstoff gedacht würde. Eben so ist Opfer eine Species des allgemeinen Princips oder Stoffs des Handelns, und wenn man sich aller Handlungen enthielte, würde es auch keine Opfer geben.

27.

Zu III, 34. Wenn Hr. Langlois hier die Verdoppelung des ersten Wortes unbeachtet und die Uebersetzung unvollständig nennt, so hat er wohl nur übersehen, dafs Sie *sensui cuilibet* übersetzen, und dadurch die Verdoppelung, die Lateinisch gar keinen Sinn gegeben haben würde, vollständig ausdrücken.

28.

Zu III, 35. Es wäre zu wünschen gewesen, dafs Hr. Langlois durch Stellen bewiesen hätte, dafs *gun'a*, das gewöhnlich vorzügliche Eigenschaft, Talent, Tugend bedeutet, auch für Ruhm, Ehre genommen wird, und dafs *anushthita* nicht genau vollendet heifsen kann, obgleich der Begriff von *anu*, nach, gemäfs, also einer Vorschrift, Regel entsprechend, vollkommen dieser Bedeutung zusagt.

29.

P. 244. 245. Ich möchte den Satz, daſs der Weise mitten im Handeln eigentlich nicht handelt, (IV, 20.) nicht bloſs eine sophistische Behauptung nennen. Es liegt wenigstens, meines Erachtens, in dem allerdings grell gewählten Ausdruck ein tiefer philosophischer Sinn. Das Handeln wird in dieser Lehre immer der Erkenntniſs entgegengesetzt. An sich also, und von ihr entblöſst, bindet es die Seele, denn sie sucht durch das Handeln Genuſs, worin die *karmaphalâsanga* liegt, und der Genuſs führt wieder zum Handeln; durch beides also bleibt sie im Irdischen und Sinnlichen befangen. Wenn aber der Weise so handelt, daſs er dabei alle Rücksicht auf die Folgen der Handlungen aufgiebt, so zerstört er den dem Handeln, im Gegensatz mit der Erkenntniſs, eigenthümlichen Charakter, das eigentliche Wesen desselben, und dies nun drückt der Dichter, vermöge einer wahrlich nicht zu gewagten Hyperbel, durch die Vernichtung des Handelns selbst aus. In dem Verzichten auf die Früchte der Handlungen liegt das, was wir auch noch heute für die reinste Sittenlehre erkennen, das Handeln aus bloſser Pflichtmäſsigkeit, das Ueben der Tugend um ihrer selbst willen. Obgleich aber der Indische Begriff auf der einen Seite hiermit zusammenfällt, so enthält er freilich auf der andern eine, bloſs dieser Lehre eigenthümliche Modification dadurch, daſs dem Handeln (was im Grunde alle Wirkung der Materie im Menschen ist) eine viel gröſsere Ausdehnung gegeben wird, als die Sittlichkeit der Handlungen umfaſst, so wie durch den Begriff von der Selbstständigkeit der Materie, und dem unaufhaltbaren Geschick, das alle Wesen in ewig wechselndes Untergehen und Wiederentstehen fortreiſst. Dadurch wird jenes Verzichten auf die Erfolge der Handlungen weit mehr

zu einer stumpfen Gleichgültigkeit, als zu einem Bemühen, die Idee in der Materie, das Gesetz in den Handlungen geltend zu machen.

30.

Noch weniger gerecht scheint mir Hr. Langlois gegen den Inhalt des Endes des Gesanges. Die verschiedenen Arten der Opfer werden mehr aufgezählt als gerechtfertigt, und wenigstens hätte nicht unerwähnt bleiben müssen, dafs der Dichter sich selbst für das Opfer der Erkenntnifs, worunter man wohl nur die Verehrung der Gottheit durch Erkenntnifs verstehen kann, erklärt, dafs er zu dieser übergeht, und sie (sl. 34.) zu suchen anmahnt. Den Zweifel mit der Erkenntnifs zerschneiden (sl. 42.) ist, auch abgesehen von allem religiösen Glauben, ein kraftvoller und schöner poetischer Ausdruck für die Erkenntnifs, welche die Zuversicht der Wahrheit in sich trägt, und der jeder nachstreben mufs, der nicht unaufhörlich zwischen Zweifeln hin- und herschwanken will.

31.

Pag. 245. zu IV, 13. Ich bin Hrn. Langlois Meinung, dafs in *akartâram* nicht der Sinn von *auctore carentem* liegt, sondern der einfache von *non facientem.* Dafs aber mit dem Worte, wie Hr. Langlois behauptet, gesagt seyn sollte, dafs Krishnas wohl der Urheber des *gun'a* nicht aber des *karma* der Casten sei, scheint mir der Construction und der Sprache entgegen. *Tasya* geht sowohl auf *akârtaram* als auf *kartâram*, und bezieht sich auf *châturvarn'yam*, in welchem *gun'a* und *karma* dergestalt zugleich liegen, dafs nicht eins allein davon herausgenommen werden kann. Auch haben beide einander entgegengesetzte Wörter offenbar, den durch das privative *a* bezeichneten

Gegensatz ausgenommen, dieselbe Bedeutung. Mir scheint Krishnas nicht mehr zu sagen, als dafs er, obgleich er im Schaffen der vier Casten gehandelt hat, doch eigentlich (nämlich in dem IV, 20. und sonst ausgedrückten Sinn) nicht gehandelt hat. Hr. Langlois bezieht sich auf V, 14. Allein bei Vergleichung dieser beiden Stellen mufs man, wie mich dünkt, auf den Unterschied zwischen *karma* und *karmán'i* achten. *Karma* ist gleichsam der Stoff des Handelns in der Welt, das Handeln überhaupt, der Erkenntnifs entgegengesetzt, das unaustilgbar im Menschen da liegt. Die Beschaffenheit dieses Handelns in den vier Casten hat Krishnas, oder die Gottheit offenbar mitgeschaffen. Aber die einzelnen Handlungen, die Art, wie einer sich zum Urheber einer Handlung macht, *kartr'itvam*, daran ist die Gottheit unschuldig, sie gehen aus jedes einzelnen Charakter hervor. *Karma* ist gleichgültig, und kann das uneigennützige Handeln des Weisen, oder das selbstsüchtige seyn. Aber die einzelne Handlung verbindet sich, wie sie entsteht, mit Begierde nach ihren Früchten, oder mit dem, jeden Erfolg geringschätzenden Gleichmuth.

32.

Zu IV, 17. *Vikarma* kommt, so viel ich bemerkt habe, aufser dieser Stelle in der Bh. G. nicht vor. Ich halte aber *secessio ab opere* für die vollkommen richtige Uebersetzung dieses Ausdrucks, und Hr. Langlois unterscheidet wohl nicht genau genug, wenn er dies mit *otium*, *akarma* für dasselbe hält. Was Colebrooke (p. 108. nr. 9.) von *conjunction* und *disjunction* (vermuthlich *sanyóga* und *viyóga*) bemerkt, dafs nämlich der letztere beider Ausdrücke nicht blofs die Verneinung des ersteren ist, trifft gewifs auch hier ein. *Akarma* ist das Nicht-Handeln überhaupt, aus irgend einem Grunde, und ohne Rücksicht darauf, ob

je vorher gehandelt worden ist; *vikarma* das absichtliche Aufgeben des Handelns, das Uebergehen von *karma* zum *akarma*. Hierin liegt ein sehr wesentlicher Unterschied, und gar keine bloſse Spitzfindigkeit.

33.

P. 248. zu V, 16. Wenn man nicht, wie Hr. Langlois jedoch fast anzunehmen scheint, dem Scholiasten schlechterdings in jeder Erklärung folgen muſs, so würde ich mit Ihnen *átmanah* für den Ablativ halten, und *yéshám* auf dies Wort, und nicht auf *jnánam* beziehen. Hr. Langlois scheint gar nicht darauf zu achten, daſs ausdrücklich *tad-ajnánam* dasteht. Dadurch wird die Unwissenheit, oder vielmehr der Mangel an Erkenntniſs, von dem hier die Rede ist, auf den vorhergehenden Slokas bezogen, und dieser spricht augenscheinlich von dem Mangel der Erkenntniſs überhaupt, welcher der Ursprung lasterhafter Handlungen ist. Dagegen, daſs Hr. Langlois *átmanah* durch *summi spiritus* übersetzt, läſst sich noch erinnern, daſs, um diesen Begriff auszudrücken, immer *paramátman* gebraucht wird, was auch im sechsten Gesange, auf den er sich bezieht, (sl. 7.) ausdrücklich steht, und daſs er eine Stelle hätte anführen sollen, wo *átman* allein in derselben Bedeutung genommen wird. Als eine solche könnte die in Manus Gesetzbuch angesehen werden, wo es (XII, 119.) heiſst.

आत्मैव देवताः सर्वाः सर्वमात्मन्यवस्थितं ।
आत्मा हि जनयत्येषां कर्मयोगं शरीरिणां ॥

Hier erklärt der Scholiast *átmá* richtig durch *param-átmá*. Denn wenn der Brahmane alles in sich selbst, in seiner Seele sehen soll, wie Sl. 118 gesagt wird, so kann dieſs nur dadurch geschehen, daſs der höchste Geist Alles

beseelt, und daher alles Beseelte in sich faſst, die Allseele ist, was der Scholiast durch *sarvâtmatvam paramâtmanah* ausdrückt. Es ist aber hier offenbar der allgemeine Ausdruck für den besondern gebraucht, damit der Sl. 119 zum vorhergehenden passen soll, und weil auch wirklich der philosophische Grund der Behauptung in der Einerleiheit alles Geistigen liegt. Es läſst sich daher nach meinem Ermessen aus der Verwechselung beider Ausdrücke an dieser Stelle nichts auf andre schlieſsen, wo solche besondere Gründe nicht vorhanden sind. Bopp, den ich über diese Stelle zu Rathe gezogen habe, zweifelt, daſs *âtmanah* mit *nâs'inam* verbunden, der Ablativ seyn könne, da dieser Casus immer nur da gebraucht werde, wo man, wie bei Bewegung, Hervorbringung, Vergleichung, den Begriff der Entfernung anwenden könne, was bei Zerstörung nur gezwungener Weise möglich sei. Er wünschte wenigstens eine Stelle zu kennen, die in dieser Construction der gegenwärtigen ähnlich sei. Er verbindet also bis dahin das Wort, als Genitiv, mit *yéshâm tad-ajnânam* deren eben erwähnte Unwissenheit der Seele oder des Geistes durch Wissen zerstört, oder vernichtet ist.

34.

P. 251. zu VI, 23. Auch hier scheint mir der Sinn dem philosophischen Zusammenhange allein angemessen, wenn man mit Ihnen den Apostroph wegläſst. Freilich aber muſs man die Bedeutung von *nirvin'n'a-chétasâ* richtig auffassen. Dies Wort scheint mir denjenigen anzudeuten, dessen Geist nicht von Wissen und Sorgen gestört und beladen ist, welcher den *nirvéda* besitzt, der II, 52. als Ziel vorgestellt wird, und den an einer Stelle Hr. Langlois selbst eben so erklärt.

Die weitere Fortsetzung der Auszüge des Hrn. Langlois ist mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen. Nicht vergessen darf man bei seiner Arbeit, dafs er, als er dieselbe niederschrieb, die meisterhaften Colebrookschen Abhandlungen nicht benutzen konnte, die ein so grofses Licht auch über die Bhagavad Gita (obgleich er sonderbarer Weise derselben mit keinem einzigen Worte gedenkt;) verbreiten, und vor deren Lesung mir wenigstens der philosophische Inhalt dieses wundervollen Gedichts in mehreren Theilen dunkel geblieben war.

Ueber
Jacobi's Woldemar.

Wenn ein philosophisches System nach seiner inneren Consequenz und Uebereinstimmung mit der selbsterkannten Wahrheit objectiv beurtheilt ist; kann es nunmehr auch subjectiv mit dem Geiste und dem Charakter seines Urhebers verglichen, und untersucht werden, mit welchem Grade der Nothwendigkeit es aus seiner Individualität entspringt, und welche Eigenthümlichkeit diese in dieser Rücksicht an sich trägt. Je wichtiger das einzige Ziel alles Philosophirens, die Erkenntnifs aufsersinnlicher Wahrheiten und die strenge Prüfung der Festigkeit dieser Erkenntnifs ist; desto interessanter mufs die Beschäftigung seyn, dem Gange, auf welchem mehrere Köpfe dahin zu gelangen strebten, mit Aufmerksamkeit nachzuforschen. So wie aber diefs Interesse weniger von dem objectiven Werthe der Systeme an sich, als von der originellen Individualität ihrer Urheber abhängt; eben so wird auch diese Beschäftigung selbst nicht sowohl unmittelbar der Philosophie, als Wissenschaft, als vielmehr dem Philosophen ersprieſslich seyn, der sie vornimmt. Zwar kann das Ideal einer wahren Philosophie — wenn diese nemlich die vollständige Abmessung aller menschlichen Vermögen zum Grunde legen mufs, um dar-

nach die Möglichkeit objectiver Erkenntnifs zu bestimmen, und die allgemeinen Gesetze der Thätigkeit jener Vermögen zu entdecken — gewifs nur aus dem vereinten Streben aller menschlichen Kräfte hervorgehn. Allein auch bey Systemen, denen man schlechterdings Wahrheit und Allgemeingültigkeit abzusprechen genöthigt wäre, könnte der enge Zusammenhang mit der Kraft, die sie schuf, die Aufmerksamkeit anhaltend fesseln. Erschiene daher auch je der Zeitpunkt, in welchem alle denkende Köpfe sich über Eine Philosophie vereinigt hätten; so würde dennoch das Studium der bisherigen Systeme schon in dieser Hinsicht immer nothwendig bleiben. Am meisten aber würde diefs der Fall bei den Systemen solcher Männer seyn, die ihr ganzes höheres Daseyn in ihre philosophische Ueberzeugung am innigsten verwebt haben; wie denn hierin, um ein Beispiel anzuführen, vielleicht niemand die Griechen übertroffen hat, deren Systeme fast durchaus die Frucht ihrer gesammten Kräfte in der gröfsesten Harmonie ihres Strebens ist, und die niemand als Philosophen vollständig würdigen wird, der sie nicht als Menschen aufzufassen Sinn genug hat. Hieraus ergibt sich also eine zwiefache und so verschiedene Behandlung der philosophischen Geschichte, dafs sie schwerlich von weniger, als zwey ganz verschieden gebildeten Köpfen mit Hoffnung des Erfolgs versucht werden darf. Denn wenn der eine das hier angenommene einzig wahre System unausgesetzt vor Augen haben mufs; so müssen dem andern mehr die verschiednen möglichen Richtungen des philosophischen Geistes gegenwärtig seyn. Wenn der eine mit unerbittlicher Strenge alles zurückweisen mufs, was sich von seiner einzigen Norm entfernt; so mufs der andere mit einer liberaleren Vielseitigkeit sich gänzlich seinen eignen Meinungen entreifsen, und die fremde Vorstellungsart schlechterdings nur als eine eigne, ganz und

gar aber nicht — sey es auch noch so sehr gegen seine eigne Ueberzeugung — als eine unrichtige betrachten. Gibt es nun eine Philosophie, die auf Dingen beruht, über die sich nicht durch Beweis und Gegenbeweis streiten läſst, sondern die nur ein übereinstimmendes oder widersprechendes Gefühl bejahen oder verneinen kann; so wird bey dieser der subjective Zusammenhang mit der Individualität ihres Urhebers auch für ihren Inhalt selbst wichtig seyn. In gewisser Hinsicht aber muſs dieser Fall bey jeder denkbaren Philosophie eintreten. Denn jede muſs zuletzt auf ein unmittelbares Bewuſstseyn, als auf eine Thatsache, fuſsen. Indeſs kann es auch philosophische Systeme geben, welche mehrere solcher Thatsachen zum Grunde legen. Von dieser Art ist nun ganz und gar diejenige, welche der Herausgeber der Briefsammlung *Eduard Allwills* als die seinige schildert. „Was er erforscht hatte," sagt er in der Vorrede zu diesem Buche S. XV. von sich selbst, „suchte er sich selbst so einzuprägen, daſs es ihm bliebe. Alle seine wichtigsten Ueberzeugungen beruhten auf unmittelbarer Anschauung; seine Beweise und Widerlegungen auf zum Theil (wie ihn däuchte) nicht genug bemerkten, zum Theil noch nicht genug verglichenen Thatsachen." Bei einer solchen Theorie giebt es — und dieſs allein raubt derselben gewiſs noch nicht die Möglichkeit der Allgemeingültigkeit — keine andere Art der Ueberzeugung, als daſs ich den andern in eben die Lage versetze, in der ich selbst einer solchen Anschauung theilhaftig, mir einer solchen Thatsache bewuſst wurde. Die Flamme, die hier leuchten soll, vermag nur die Flamme, die schon brennt, zu entzünden. Sehr richtig fährt daher der Verf. jener Stelle von sich weiter fort: „Er muſste also, wenn er seine Ueberzeugungen andern mittheilen wollte, *darstellend* zu Werke gehn." Dieſs nun zu thun, hat der

Vf. in jenem Werk, wie in diesem versucht, in welchem er (Th. 1. Vorb. S. XV.) ausdrücklich auf die hier angeführte Stelle der früher erschienenen Schrift Anweisung gibt. Man muſs daher diese längere Abschweifung der Unmöglichkeit verzeihen, auf eine andere Weise den Zweck des angezeigten Werks vollständig darzulegen, und zu der Eigenthümlichkeit desselben gehörig vorzubereiten. In wiefern nun jede unmittelbare Anschauung alle Erklärung ausschlieſst, die niemals andre als mittelbare Einsicht gewährt, und in wiefern das, worauf diese Anschauungen und Thatsachen beruhen — wenn das, was sich darauf gründet, auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen soll — nicht Einem einzelnen, sondern der Menschheit angehören muſs — insofern bestimmt der Verfasser die Absicht seiner Schrift noch näher dahin: „Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das gewissenhafteste vor Augen zu legen." Gewiſs nicht bloſs ein erhabener Zweck, sondern auch ein schwieriges Unternehmen! Wem es gelingen soll, der muſs selbst eine hohe Menschheit in sich tragen, muſs oft und streng sich selbst geprüft, und mit ruhiger Beurtheilung das Zufällige seines Wesens von dem Nothwendigen geschieden haben, wodurch er unmittelbar mit der Menschheit in ihrer reinen idealischen Gestalt verwandt ist. Nur solch ein Mann kann den Eindruck hervorzaubern, mit dem der gleichgestimmte Leser so viele Stellen des Woldemar verlassen wird; und wenn andre literärische Produkte nur einzelne Talente des Schriftstellers beweisen, so stellen solche, als das gegenwärtige, das ganze Daseyn des Menschen dar. Doppelt erhöht wird dieser Reiz aber dadurch, daſs in der vorliegenden Schrift nur von *praktischer* Philosophie die Rede ist; daſs jede Zeile das reinste, ächteste, sittliche Gefühl, mit dem zartesten und beweglichsten Schönheitssinn auf das innigste verbunden, athmet; und daſs man

weniger über Menschen räsonniren hört, als Personen, deren jede wenigstens in Einer Hinsicht ein Repräsentant der Menschheit heifsen kann, in interessanten Situationen selbst thätig erblickt.

Ein paar seltene Charactere, aus dem stärksten und zugleich feinsten Stoffe gebildet, den die Menschheit ertragen, und in die edelste Form gegossen, die sie annehmen kann, in einfachen, aber den Geist wie das Herz gleich stark anziehenden Lagen in Handlung gesetzt, dienen dem Vf. zum Vehikel, an ihnen den Begriff der ächten Tugend, und Moralität in ihrer Reinheit darzustellen. Mit aufserordentlich günstigen Anlagen zu Erreichung einer hohen sittlichen Schönheit, und mit natürlicher Stimmung zur Erfüllung jeder Pflicht des Wohlwollens, der Selbstverläugnung und des Edelmuths geboren, hat sich Woldemar gewöhnt, seine Moralität nicht blofs aus sich selbst, aus der Kraft seiner praktischen Vernunft, sondern auch aus der Mitte der Triebe hervorgehen zu sehen, mit deren Widerstand sie sonst am heftigsten zu kämpfen hat. Zu dieser glücklichen Organisation gesellt sich bey ihm die, auf Vernunftgründe gestützte, Ueberzeugung, dafs etwas so Hohes und Göttliches, als die Tugend, auch nothwendig aus unvermittelter Selbstthätigkeit entspringen mufs, und weder von äufseren Formen und Vorschriften abhängig gemacht, noch durch Construction von Begriffen zu Erreichung bestimmter Zwecke gleichsam künstlich aufgebaut werden kann. Glühende Wärme des Gefühls, lebhafte Einbildungskraft, und vorzüglich eine innige Harmonie seines ganzen Wesens, besonders eine enge Verbindung seiner denkenden und empfindenden Kräfte fesseln ihn überall unauflöslich an angeschaute Realität, an freye Selbstthätigkeit, und entfernen ihn überall von blofs begriffener Idealität, von auch nur scheinbarem Zwange. So bewirken alle diese Gründe

vereint, dafs er, bei den richtigsten theoretischen Ueberzeugungen von dem Wesen der Tugend und Sittlichkeit, in der Ausübung mehr Pflichten erfüllt, die er liebt, als sich Gesetzen unterwirft, die er achtet, dafs Gehorsam ihm überhaupt fremder ist, als es Menschen geziemt, und dafs er die Vorschriften der Tugend nur in den Handlungen des Tugendhaften aufsucht, der, nach seinem Ausdruck, eben so der Sittlichkeit durch die That die Regel vorschreibt, als das Genie der Kunst. Kein Wunder also, dafs er nicht selten seinem sittlichen Gefühl, auch ohne die nothwendige jedesmalige genaue Prüfung, zuviel einzuräumen, und den Eingebungen seines Herzens in zu stolzem Vertrauen zu unbedingte Folge zu leisten, Gefahr läuft. Mit diesem Charakter tritt Woldemar in den Kreis einer Familie, von der sein Bruder, Biderthal, ein Mitglied ist, und die sich nicht minder durch Bande der Liebe, als der Verwandtschaft an einander gekettet sieht. Kleine Veranlassungen aus den gewöhnlichen Begebenheiten des täglichen Lebens lassen Gespräche über das, was schicklich und anständig, und wenn sich die Unterredung von der minder bedeutenden Veranlassung zu allgemeineren Grundsätzen erhebt, über das, was sittlich und tugendhaft ist, über die Unterschiede in der Moralität des jetzigen Jahrhunderts und des Alterthums u. s. f. entstehen, in welchen — aufser dem wichtigen philosophischen Gehalt — sich der Charakter Woldemars und der übrigen auftretenden Personen wie von selbst vor dem Leser entwickelt. Unter allen, die Woldemar umgeben, zieht Henriette, seines Bruders noch unverheirathete Schwägerin, seine Aufmerksamkeit am meisten auf sich. Sie stimmt seine vorherigen Begriffe über das andere Geschlecht gänzlich um. Neben der ganzen und vollen Weiblichkeit findet er in ihr ein gewisses Etwas, das er mit seiner allgemeinen Ansicht über

ihr Geschlecht nicht zu vereinigen weiſs, etwas Höheres und Gröſseres; und nach und nach schlingen sich ihre Herzen bis zur innigsten Verbindung an einander. In Woldemar hing diese Freundschaft mit seinen wichtigsten und höchsten Ideen, mit seinem eigensten Wesen zusammen. Mitten in dem Wechsel von Empfindungen und Trieben, neben dem Entstehen und Untergehen mannichfaltiger Neigungen, fühlte er auch etwas Festes und Unvergängliches in sich. In den Momenten, wo sein Inneres am harmonischsten gestimmt war, wuchs auch dieſs Gefühl am lebhaftesten empor; und nur auf diesem Unvergänglichen, Uebermenschlichen gleichsam konnte die ächte Tugend, die Verwandtschaft des Sterblichen mit dem Göttlichen, beruhen. Dennoch war daneben die Veränderlichkeit der menschlichen Natur so sichtbar, selbst das Gefühl jenes höheren Etwas wurde nicht selten dadurch verdunkelt, sein Daseyn sogar war so unbegreiflich; es muſste das dringendste Bedürfniſs für ihn werden, sich unumstöſsliche Gewiſsheit desselben zuzusichern. Woldemar, den dieſs alles noch stärker und lebhafter, als gewöhnlich, bewegte, rang nach dieser Gewiſsheit auf seine Weise. Gefühl, Anschauung, bestätigte Wirklichkeit gingen ihm über alles. In einem andern Wesen muſste er finden, was er in sich selbst ahndete. So muſste er lernen, „daſs seine Weisheit kein Gedicht sey." Lange hatte er dieſs mit sich herumgetragen, von glücklichem Finden geträumt. Endlich deutete Henriette den Traum, und wie nun seine Freundschaft nur aus dem höchsten Gefühl der reinsten Tugend entsprang, so lehnte sich seine Tugend selbst wieder an die Freundschaft, als an eine schwesterliche Stütze. Nicht zwar als hätte es ihr an eigner Stärke gemangelt, aber weil vereinzelt gleichsam ihre Wesenheit entwich, und die unumstöſsliche Gewiſsheit ihres wirklichen Daseyns verschwand.

Mit starken, aber gewifs unendlich feinen Fäden war in diese Empfindung der Freundschaft der Eindruck verwebt, dessen Weiblichkeit und vorzüglich schöne Weiblichkeit auf den reizbar und reingestimmten Mann niemals verfehlen kann. Mit einem Manne hätte Woldemars Freundschaft andre Modificationen angenommen, überhaupt vermochte nur eine weibliche Seele jenen Traum ihm zu deuten, und es bedarf mancher Mittelerläuterungen, wenn sein eignes Geständnifs „dafs jeder weibliche Reiz an Henrietten ihm sichtbarer, als allen andern gewesen, dafs, wie Henriette, noch kein Mädchen ihm gefallen" mit seiner Versicherung, „dafs seine Empfindung zu ihr nichts mit ihrem Geschlechte zu thun gehabt," nicht in Widerspruch stehen soll. Mit Bedauern sieht der Leser, der die Ahndungen seines Tactes um so lieber bestätigt oder widerlegt fände, als schon die Feinheit des Gegenstandes seine Aufmerksamkeit anzieht, dafs die Geschichte die feineren Nüancen des Verhältnisses unbestimmt läfst; nur mit Mühe entdeckt der Kundige hie und da leise Winke. Aber was Woldemar suchte, und wie er es suchte, konnte er nur in einer weiblichen Seele finden. Durch die Natur seines Wesens nothwendig geleitet, und durch seine äufsere Lage begünstigt, gehört das andere Geschlecht gröfstentheils dem innern Leben und Weben in eignen Ideen und Empfindungen an. Sich darauf in hoher Einfachheit beschränkend, ist das weibliche Geschlecht zwar vielleicht ein minder reiches und starkes, aber gewifs ein reineres Bild desselben, als jedes andre, und daher am meisten fähig, das zu gewähren, was Woldemar schmerzlich entbehrte. Jener Trieb aber, nach dessen Gewifsheit er so ängstlich strebte, und der doch kein andrer ist, als den die Philosophie sonst den uneigennützigen, die Aeufserung der praktischen Vernunft, zu nennen pflegt, ist als blofser Trieb im Weibe schon um

eben so viel reger und ununterbrochener lebhaft, als diefs alle Neigungen und Gefühle überhaupt in ihm sind. Allein auch in seiner höheren Natur ist er deutlicher sichtbar. Unter allen Geschöpfen, die sich nach eignem Willen bestimmen, sind die Weiber der steten immer wiederkehrenden Ordnung der Natur gleichsam am nächsten geblieben. Dadurch und durch die Mitwirkung ihres feineren Schönheitssinnes sind alle ihre, auch eigennützigen Triebe, reiner und harmonischer gestimmt, und schon ihre sanfte Schwäche verhütet ein zu häufiges Einmischen der heftigen, wechselnden Begierde. Endlich scheinen sie unmittelbar aus der Hand der Natur zu kommen. Weniger, wie bey dem Manne, von eigenmächtigen Handlungen des bey diesem stärkeren und thätigeren Willens durchkreuzt, ist der Inbegriff ihres Wesens ein mehr durch die Natur und die Lage der Umstände gegebenes Ganze. Was man in demselben antrifft, ist sichrer aus ihrer inneren Beschaffenheit hervorgegangenes Werk der Natur, als eigne Schöpfung. Wer aber vertraut nicht lieber dem Zeugnifs des Unvergänglichen, als der Stimme des immer wechselnden Menschen? So mufste Woldemar sowohl durch die Eigenthümlichkeit seines Charakters als durch das, was er vermifste, fester an ein weibliches Geschöpf gefesselt werden; und so überrascht in der That die Wahrheit jenes Geständnisses, das er selbst von der Wirkung der weiblichen Reize Henriettens ablegt. Vielleicht hätte der Leser diefs Verhältnifs schärfer durchdrungen, wenn diese Nüancen desselben in ein helleres Licht gesetzt worden wären. Jetzt mufs es ihm schwer werden, sich, vorzüglich von Henrietten, ein wahres und richtiges Bild zu entwerfen, da er, wenigstens wenn er sich in Woldemars Seele versetzt, nicht genug veranlafst wird, sie sich ganz so weiblich zu denken, als sie in der That ist. Oder soll er vielleicht mit

Fleifs ungewifs bleiben? soll er auf der andern Seite alles auf einen Selbstbetrug in Woldemar schieben? soll er, um der Entwicklung der Geschichte ungeduldiger entgegen zu sehen, unter der Freundschaft eigentliche Liebe vermuthen? Allein gewifs wäre diese Vermuthung irrig, und Woldemars Zuneigung zu Henrietten würde im höchsten Verstande rein genannt werden können, wenn Liebe ein Flecken heifsen dürfte. Nicht blofs weil das, was ihn zuerst an Henrietten fesselte, rein moralisch war, mufs von selbst jede sinnliche Begierde schweigen. Da das, wonach er sehnsuchtsvoll ringt, gerade das absolute Gegentheil alles Vergänglichen, Wechselnden, Körperlichen ist; mufs ihn die leiseste Beymischung einer sinnlichen Empfindung empören. Wenn er Gewifsheit des nur dunkel Geahndeten erhalten will, darf er es nicht wieder in leicht täuschender Verbindung mit fremdartigem Stoffe erblicken, mufs er von diesem es sorgfältig abscheiden, und geläutert seinem innern Auge darstellen. Für den, der am Unvergänglichen hängt, verliert das Vergängliche seinen Reiz. In Woldemar haben sich nicht die denkenden und empfindenden Kräfte, beide für sich, gebildet und gepflegt, erst in ihrer Reife vereinigt; sie sind gleichsam von Kindheit an mit einander aufgewachsen, und eigentlich haben die ersteren die letzteren erzogen. Denn die Einheit erstrebende Vernunft — die sich immer leichter mit der Phantasie, von der sie ihren Ideen Symbole leiht, verbindet — ist stärker in ihm, als der zergliedernde Verstand. Daher sein Ringen nach allem Unvermittelten, Reinen, nach dem absoluten Daseyn. Von diesem allem aber existirt in der Wirklichkeit nichts. Alles ist da vermittelt, gezeugt, vermischt, nur bedingungsweis existirend. So entsteht in Charakteren dieser Gattung Abneigung gegen die empirische Wirklichkeit, und in Rücksicht auf die Empfindungsweise

Abneigung gegen die Sinnlichkeit. Das Gefühl drängt sich mit vermehrter Stärke zu den rein geistigen Empfindungen zurück; die Einbildungskraft wächst zu ungewöhnlichen Graden; man erblickt das sonderbare Phänomen, daſs die übergroſse Stärke der Empfindungen gegen die ursprünglichste aller, die äuſsere, abstumpft. Ueberall wird man ungewöhnliche Glut der Phantasie mit Kälte der Sinne gepaart finden. Am wenigsten aber hätte Henriette in Woldemar Liebe zu entzünden vermocht. Wenn die Freundschaft nur Mannichfaltigkeit verlangt zu gemeinschaftlicher Verstärkung; so fodert die Liebe Ungleichartigkeit zu gegenseitiger Ergänzung. Woldemar aber und Henriette, wie Woldemar sie ansah, waren gleich. Nach der Art, wie sie auf ihn wirkte, nach dem, was er in ihr fand, fiel vor seinen Augen der Unterschied des Geschlechts — so mächtig derselbe auch mitgewirkt hatte, um es nur möglich zu machen, daſs er dieſs fand — hinweg; und er beurtheilt sich vollkommen richtig, wenn er sagt, „daſs ihm eine Verbindung mit ihr eben so unmöglich sei, als der Gedanke, eine Person seines eigenen Geschlechts zu heirathen."

Mit tiefer philosophischer Einsicht und feiner poetischer Kunst hat der Vf. durch die Entwicklung der Eigenthümlichkeiten Woldemars und die Darstellung seines Verhältnisses mit Henrietten das sonderbar scheinende Widerstreben, ihr seine Hand zu geben, nach und nach sorgfältig vorbereitet. Der Leser begreift nicht bloſs Woldemars Gemüthsstimmung; er fühlt es gleichsam mit ihm, wie unmöglich es ihm seyn muſste, da, wo er, nach Platos schönem Bilde, Flügel suchte, sich in höhere Sphären zu schwingen, sich durch die alltäglichen Verhältnisse einer Ehe an die Erde fesseln zu lassen. Dennoch hätte man wohl jenes sonderbare Gewebe scheinbar widerstreitender Empfindungen reiner durchschaut, wenn es in dem Plane des Vfs.

gelegen hätte, den Vorschlag der Verbindung auf eine andere Weise herbeizuführen, als durch die, in der That beynahe zudringliche Sorgfalt der Freunde Woldemars. Zu leicht wird man veranlafst, einen Theil der Abneigung auch dieser beyzumessen. Etwas so Zartes, als das stille Bündnifs zweyer Herzen, scheut jede, auch die leiseste, Berührung. Nur aus sich will es hervorgehen; nur in unentweihter Einsamkeit will es sich entwickeln, und die Hand, die sich ihm naht, kann es vernichten, ehe sie es berührt. Henriette wird also nicht Woldemars Gattin; allein sie selbst verbindet ihn mit ihrer vertrauten Freundin Allwina. Entzückend schön ist das fortdauernd trauliche Zusammenleben dieser drey Menschen geschildert. Wo wir, den einfachen Wegen der Natur folgend, mit allen ungetheilten Kräften geniefsen, da gewinnt der Genufs einen innern Gehalt, der, von aufsen gegeben, nur bearbeitet, nicht erst neugeschaffen zu werden braucht. Mit der Anstrengung ist daher Erholung gepaart, und die eine führt die andre wechselsweis herbey. Dies empfand jetzt Woldemar. Er hatte bis dahin mehr in Ideen und selbstgeschaffenen Gefühlen gelebt; ohne jenen himmlischen Sphären fremder zu werden — sein Verhältnifs zu Henrietten blieb ja das nemliche — kehrte er in Allwinens Armen, im Schoofse des glücklichsten häuslichen Lebens, mehr zu der menschlichen Erde zurück, und „eine gewisse Befreundung mit Dingen dieser Erde" — heifst es einmal (Th. 2. S. 68.) bey einer andern Gelegenheit sehr gut — ist „süfser, als die Weisen denken." Aber noch war er nicht zu dauernder Ruhe bestimmt. Es fehlte seinem Charakter an dem Einzigen, worauf sie sicher gegründet werden kann, an strenger Zucht, an ernster Selbstbeherrschung. Er hätte sie nur durch ein Geschenk des Zufalls genossen. Sehr gut bereiten die ängstlichen Besorgnisse Biderthals, der seines Bruders Be-

tragen für eine Entfernung von dem Gange der Natur ansieht, den man nie ungestraft verläfst, den nahen Sturm vor. Bald darauf erscheint er selbst. Henriettens Vater hatte eine tiefe Abneigung gegen Woldemar gefafst. Mit einem, allein durch Gewohnheit und äufsern Lagen gebildeten Charakter bemerkte er Woldemars Abweichungen von der gewöhnlichen Bahn, ohne sie zu begreifen; sah in ihnen blofs einen gänzlichen verkehrten Sinn, und sprach ihm geradezu allen Glauben an Gott und an Menschen ab. Die Besorgnifs, Henriette möchte ihm ihre Hand geben, quälte ihn anhaltend, und als er an einer Krankheit tödtlich daniederlag, verlangte er von ihr das feyerliche Gelübde, sich nie mit ihm zu verbinden. Nichts, selbst nicht die Versicherung, dafs Woldemar schon mit Allwina verlobt sey, vermochte ihm seine Unruhe zu benehmen: Henrietten empörte der Gedanke, gegen ihren Freund gleichsam in ein Bündnifs zu treten, und ihm feyerlich zu entsagen. Aber der Anblick des sterbenden Vaters, und die Ermattung selbst ihrer körperlichen Kräfte in dem fürchterlichen Kampf zwangen ihren Lippen das Gelübde ab. Der nunmehr beruhigte Vater verschied bald darauf. Woldemarn blieb der Vorfall verschwiegen. Erst einige Zeit nachher entdeckte er ihn durch einen Zufall. Er bewegte ihn heftig, nnd, wiederholter Kämpfe ungeachtet, konnte er die Folgen dieser Bewegung nicht ganz in sich unterdrücken. Ungefähr um dieselbe Zeit war Henriette durch nachtheilige Stadtgerüchte über ihr Verhältnifs mit Woldemar verstimmt worden. Diefs zufällige Zusammentreffen zwei verschiedener Eindrücke brachte in ihrem gegenseitigen Betragen zwar keine Kälte, aber etwas Fremdes, Ungewohntes hervor, das in jedem in dem Grade mehr zunahm, als er es in dem andern bemerkte. Henriette wagte endlich eine Erklärung. Sie bat ihn, dafs sie in ihrem

äufseren Betragen einige Schritte rückwärts thun möchten. Woldemar, in dem sich diese Bitte mit dem abgelegten Gelübde verband, wurde durch die vereinte Wirkung von beydem auf das gewaltsamste erschüttert. Henriette, schien es ihm, sey auf seine Unkosten allzunachgiebig gegen andre. „Was mufs ihr der seyn, den sie so leicht aufopfert?" Mit Meisterhand ist nun der Fortschritt gezeichnet, den dieser furchtbare Zweifel an dem, was ihm das Heiligste und Liebste war, in Woldemars Seele machte; wie er auf Henrietten zurückwirkte; wie die Momente, wo einer oder der andre den Knoten zu lösen oder zu zerschneiden entschlossen war, unbenutzt vorübergingen; wie die Art, wie jeder dem andern erschien, mit jedem Tage das Mifsverständnifs vermehrte, die Entwicklung verzögerte. Auf das heiterste und glücklichste Leben folgte eine schreckliche, quaalenvolle Zeit. Glücklicher Weise erfährt endlich Henriette, dafs Woldemar um das Geheimnifs des Gelübdes weifs. Jetzt ist ihr auf einmal Woldemars Umänderung klar. Nach einem Gespräche über Woldemars Charakter, über welchen der Leser hier die letzten Aufschlüsse erhält, über Tugend und Moralität überhaupt, (einem Gespräche, das den schönsten Theil dieser merkwürdigen Schrift ausmacht) eilt Henriette zu Woldemar, beginnt ihm ihr ***Bekenntnifs*** abzulegen, ***Verzeihung*** bei ihm zu suchen. Bei diesen Worten fühlt sich Woldemar getroffen. Es fällt, wie ein Schleyer, von seinen Augen; er wird seiner Verirrung gewahr. Was sie von ihm erfleht, fühlt er, mufs er von ihr erhalten. Das stolze Selbstvertrauen, durch das er gefallen war, schwindet; wie er ungerecht gegen Henrietten gewesen, läuft er jetzt Gefahr, es gegen sich zu werden. Aber auch hier kehrt er bald wieder um. Die vorige Traulichkeit, der alte Friede kommen zurück, und Woldemar schliefst mit dem Ausspruch: „Wer sich auf sein Herz verläfst, ist

ein Thor — Richtet nicht!" dem Henriette Fenelons Worte zur Seite stellt: „Vertrauet der Liebe. Sie nimmt alles; aber sie gibt alles."

Woldemar hatte sich gewöhnt, sich mit einer gewissen Sicherheit seinem moralischen Gefühl zu überlassen, ohne Ausnahme den Regungen seines Herzens zu folgen. Auch konnte er diefs in den meisten Fällen ohne Gefahr. Es ist sogar unläugbar ein höherer Grad der Tugend, wenn die Ausübung der Pflicht selbst zur Gewohnheit wird, wenn sie in das Wesen der sonst entgegenstrebenden Neigungen übergeht, und nicht jede pflichtmäfsige Handlung erst eines neuen Kampfes bedarf. Wie edel auch das Ringen des Pflichtgefühls gegen die Neigung seyn mag; so ist es doch immer ein Zustand des Krieges, und wer segnet nicht mehr die wohlthätige Hand des Friedens? Aber der Friede mufs nicht durch Nachgiebigkeit erkauft seyn; er mufs sein Entstehen der Niederlage des Feindes, seine Dauer dem Bewufstseyn der fortdauernden Stärke danken. Der wahrhaft tugendhafte Mann ist tugendhaft, weil seine Gesinnung es ist, weil diese sich einmal durch alle seine Empfindungen und Neigungen ergossen hat. Aber er hört darum nicht auf, wachsam zu seyn, er entnervt nicht seine Stärke. Sobald der Fall der Gefahr eintritt, weifs er die Stimme der Sinnlichkeit zu verachten, allein dem dürren Buchstaben des Gesetzes zu gehorchen. Und gegen diese Gefahr sichert keine, noch so glückliche Organisation, keine, noch so feine, geistige Ausbildung. Diefs zeigt Woldemars Beispiel auf eine sehr treffende Weise. Seitdem er das Geheimnifs von Henriettens Gelübde erfuhr, fühlte sich sein Stolz beleidigt, seine Selbstsucht gekränkt. Ihm allein sollte sie angehören, für ihn sollte sie alles andre vergessen; nun trat sie am Sterbebette ihres Vaters gleichsam einem Bündnifs gegen ihn bey, nun konnte sie ihm etwas verheimlichen,

nun wollte sie ewas, das ihn betraf, fremden Rücksichten aufopfern. Indeſs war seine Freundschaft zu ihr wirklich groſs und selten. An ihr zweifeln hieſs ihm an dem Daseyn der Tugend, an seinem besten Selbst, an dem allein Göttlichen im Menschen zweifeln. Daran knüpften sich die minder edlen Regungen seiner Neigung. Der Abfall von ihm verwandelte sich in einen Abfall von dem besten Theile der Menschheit. Nur unter dieser täuschenden Gestalt, nur indem er die Hülle der Tugend selbst anzog, vermochte der eigennützige Trieb einen Woldemar zu verführen; allein unter dieser muſste es ihm auch gerade bei einem, nicht an Zucht und Gehorsam gewöhnten, Woldemar gelingen. Daſs er aus Stolz fiel, beweist sein augenblickliches Zurückkehren, indem Henriette die Worte: „Bekenntniſs, Verzeihung," aussprach. Dieſs ist ein tief aus der menschlichen Seele genommener Zug. Der ungerechte Stolz einer nicht unedlen Seele sinkt, wenn er sich überbefriedigt sieht, plötzlich zur Demuth zurück. Sehr richtig warnt daher Woldemar vor allzusichrem Selbstvertrauen. Schön und weiblich setzt Henriette Fenelons Worte hinzu. Wer der Liebe vertraut, wird weniger straucheln. Der Liebe geht die Demuth schwesterlich zur Seite, und jede Abweichung von dem Wege der Pflicht entspringt mehr oder minder aus Selbstsucht, also aus einer Art des Stolzes. Allein sollte auch das Vertrauen auf Liebe überall eine sichere Schutzwehr seyn? Sie war es in dem Fall, in dem sich Woldemar zu Henrietten befand, und dieſs kann dem Vf. hier genügen. Sonst würde auch er sie gewiſs nicht allgemein dafür anerkennen. Wie edel auch ein Trieb seyn mag, so ist er immer etwas sinnlich Bedingtes, und nicht fähig, weder sichre — denn im Gebiete der Sinnlichkeit sind tausendfältige, auch dem Wachsamsten nicht immer bemerkbare, Täuschungen möglich; — noch weniger

aber reine Moralität zu begründen. Allerdings ist der uneigennützige Trieb im Menschen ein göttlicher Trieb. Allein er ist göttlich, insofern die Kraft gleichsam übermenschlich ist, das Interesse des Individuums der Allgemeinheit des Gesetzes unterzuordnen. Trieb ist er nur insofern, als das Göttliche eines Körpers bedarf, um im Menschen zu wohnen.

Die Schwierigkeiten, mit welchen man gewöhnlich zu kämpfen hat, um einen, in ästhetisches Gewand gekleideten philosophischen Inhalt rein abzuscheiden, fallen bey der gegenwärtigen Schrift so gut als ganz hinweg. Was dem Vf. von philosophischen Ideen am Herzen gelegen hat, ist mit so starken Zügen gezeichnet, drückt sich selbst in den geschilderten Charakteren so unverkennbar aus, und geht schon aus dem Geiste, der das Ganze so lebendig durchwaltet, so freywillig hervor, dafs der Leser keinen Augenblick zweifelhaft bleiben kann. Wäre diefs aber noch möglich, so dürfte er sich nur an die, von dem Vf. in seinen frühern Schriften geäufserten, Ueberzeugungen wieder zurückerinnern. Denn — um diefs beyläufig zu bemerken — nur in den Schriften weniger Männer wird man eine solche bewundernswürdige Einheit antreffen, als ein tiefes und anhaltendes Studium in den Schriften des Vf. nirgends vermissen kann. „Nach meinem Urtheil," — heifst es einmal in den Briefen über die Lehre des Spinoza (2. Aufl. S. 42) — „ist das gröfseste Verdienst, des Forschers *Daseyn* zu enthüllen und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läfst: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache." Dieser Ueberzeugung, die den philosophischen Charakter des Vf. auf das treffendste schildert, getreu, geht er in dem System der praktischen Philosophie, das in Woldemar seinem ganzen Wesen nach

dargelegt ist, (Th. I. S. 130) von einem „menschlichen Instinct" aus, auf dem alle Tugend zuletzt beruht, „der den Menschen zwingt, sich aus den Tiefen seines Wesens dieselbe hervorzuschaffen." Dieser Instinct der menschlichen, oder überhaupt jeder sinnlich vernünftigen Natur, ist ihm (vergl. Ed. Allwills Briefsamml. Vorr. S. XVI. Anm.) diejenige Energie, welche die Art und Weise ihrer Selbstthätigkeit, durch deren Kraft man sich jede ihrer Handlungen als alleinthätig angefangen und fortgesetzt denken mufs, ursprünglich (ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrne Lust oder Unlust) bestimmt. In sofern diese Naturen blofs in ihrer *vernünftigen Eigenschaft* betrachtet werden, hat derselbe die Erhaltung und Erhöhung des persönlichen Daseyns, des Selbstbewufstseyns, der Einheit des reflectirten Bewufstseyns mittelst continuirlich durchgängiger Verknüpfung: — *Zusammenhang* zum Gegenstande; und insofern man in der höchsten Abstraction die vernünftige Eigenschaft *rein* absondert, geht der Instinct einer solchen *blofsen* Vernunft allein auf *Personalität* mit Ausschliefsung der *Person* und des *Daseyns*, weil beyde, hier nothwendig wegfallende Individualität verlangen. Die reine Wirksamkeit dieses letzten Instincts könnte *reiner* Wille, das *Herz der blofsen Vernunft* heifsen, und wenn man ihr, als einer Indication, philosophisch nachginge, würde sich aus ihr unter anderm auch die Erscheinung eines unstreitig vorhandnen kategorischen Imperativs der Sittlichkeit vollkommen begreiflich finden lassen. Dieser Instinct umfafst also die doppelte Natur des Menschen. Er geht auf Erhaltung des Daseyns, wie jeder Trieb überhaupt; allein als auch der vernünftigen Natur angehörend, nur auf Erhaltung des dem Menschen eigenthümlichen Daseyns. Die eigenthümliche Natur des Menschen aber ist Vernunft und Freiheit. Vermöge dieses Instincts ist sich der Mensch

daher einer Kraft bewufst, mit welcher er, allen Antrieben der Sinne entgegen, allein der Vernunft zu folgen vermag; ja er fühlt sich sogar, diefs zu thun, durch einen unaustilgbaren Trieb gedrungen. Wie dieser Trieb entsteht, wie er wirkt, begreift er nicht; versucht er auch, wenn er weise ist, nicht zu erklären. Denn erklären läfst sich nur das Abhängige, Vermittelte; dieser Trieb aber ist das Letzte, Unvermittelte. Allein seines Daseyns und seiner höheren Natur ist er sich mit einer über allen Zweifel erhabenen Gewifsheit bewufst; er fühlt, dafs er selbst nur durch ihn mit allem Göttlichen verwandt; dafs er „der Odem Gottes ist in dem Gebilde von Erde." Was dieser Trieb in seiner Reinheit schafft, ist Tugend; und weil Uebung der Tugend nichts anders, als Wirksamkeit des Menschen in seinem eigenthümlichsten Daseyn ist, so ist mit der Tugend zugleich unmittelbar Glückseligkeit verbunden. Denn dasselbe Bewufstseyn, durch das wir den Ursprung der Tugend aus dem bessern Theil unsers Wesens gewahr werden, lehrt uns auch, „dafs die höchste Glückseligkeit nicht eine gewisse Art des äufserlichen Zustandes, sondern eine Beschaffenheit des Gemüthes, eine Eigenschaft der Person ist." (Th. I. S. 124.) Und so ist es die Tugend, welche „dem Menschen zugleich die Geheimnisse seiner Natur und seiner Glückseligkeit heller offenbart." (Th. I. S. 130.) Auf diesem Fundament ruht das System der praktischen Philosophie des Vf. Wie ungewöhnlich nun auch mancher Ausdruck, wie fremd die ganze Darstellungsart Lesern scheinen mag, welche sich einmal streng an die bisherigen Systeme halten; so werden sie derselben nicht absprechen können, dafs die höchste Reinheit der Moralität darin unentweiht geblieben ist. Denn das Einzige, worauf alles endlich zurückgeführt wird, ist die Kraft der praktischen Vernunft, die uneingeschränkte Freyheit des Willens.

Alle materialen Grundsätze sind gänzlich entfernt; und derjenige, der zwar nirgends förmlich ausgedrückt ist, den aber die ganze Ideenreihe deutlich anzeigt, ist lediglich formal, und allein in der Form der menschlichen Vernunft enthalten, auf welcher des Menschen persönliches Daseyn beruht, dessen Erhaltung und Erhöhung jener Instinct zum Gegenstande hat. Allein die Moral ist, dieser Vorstellungsart zufolge, auch wieder nicht bloſs eine aus Formeln und Vernunftsätzen bestehende Theorie, der es, wie consequent sie auch an sich seyn möchte, noch immer an äuſsrer Wahrheit, an praktischer Nothwendigkeit mangeln könnte; sie ist durch die festesten, und in der Natur selbst sichtbarsten Bande mit der Wirklichkeit verknüpft, und geht aus dem innersten Wesen des Menschen hervor. Wenn er Mensch heiſsen, nicht die Stimme seines eignen Gefühls übertäuben will, muſs er ihr Gehorsam leisten. Jener Trieb ist unläugbar im Menschen vorhanden, und insofern Instinct diejenige bewegende Kraft ist, welche ursprünglich mit der Eigenthümlichkeit eines Wesens gegeben ist, kann er auch mit Recht Instinct genannt werden. Genau untersucht wird hier sogar nichts anders zum Grunde gelegt, als eben das, wovon auch das *rechtverstandene* Moralsystem der kritischen Philosophie ausgeht — sittliches Gefühl, Gewissen, Freyheit. Allein es ist hier auf einem durchaus andern, völlig eignen, Wege gefunden, und wird auf einem andern herbeygeführt. Daher stellt es auch gerade seinen Ursprung in ein vorzüglich helles Licht, zeigt noch klärer die Verbindung zwischen dem Moralgesetz und der wirklichen Natur des Menschen, enthält gleichsam noch mehr die Thatsachen der Freyheit und des sittlichen Gefühls, und gibt dadurch selbst zur Aufbauung der endlichen, von allen Seiten genügenden Philosophie die treflichsten Winke. Einen solchen Wink glauben wir z. B.

darin zu entdecken, dafs dem Instinct, der allem zum Grunde liegt, durchgängiger Zusammenhang zum Gegenstande gegeben, und also im Menschen ein Grundtrieb nach innerer und äufserer Uebereinstimmung festgestellt wird, aus dem sich — wenn es hier der Ort wäre, solchen Entwicklungen vorzugreifen — auch, unter andern wichtigen Folgen für die theoretische und praktische Philosophie, der nothwendige Zusammenhang der Glückseligkeit mit der Tugend streng beweisen lassen würde. Allein die Einsicht dieses Zusammenhanges bleibt immer ein tiefer Blick in die innerste Natur des Menschen. Den alten Philosophen, vorzüglich dem Aristoteles, entging er nicht. Ihnen war der Mensch zu sehr ein Ganzes; ihre Philosophie ging zu sehr von den dunkeln, aber richtigen, Ahndungen des Wahrheitssinnes aus. Sie verfielen aber zum Theil in ein entgegengesetztes Extrem, und läugneten alle Abhängigkeit von der Hand des Geschicks. Die neuere Philosophie hat zu sehr durch fremde Hand verknüpft, was, seiner Natur nach, schon verschwistert ist. Es bleibt einer künftigen vorbehalten, durch ein noch tieferes Eindringen in die Natur des sittlichen Gefühls, und seiner Wirksamkeit in dem ganzen Wesen des Menschen, das streng darzuthun, wofür die Empfindung des natürlichen, aber gutgestimmten Menschen von selbst so laut spricht. Dafs aber jenem Triebe, jenem ursprünglichen Instincte nicht etwa unbestimmte Begriffe, oder dunkle Gefühle zum Grunde liegen, beweisen unter mehreren merkwürdigen Stellen dieser Schrift vorzüglich die Worte Woldemars (Th. I. S. 135.) in dem Gespräche mit Biderthal. Nachdem er gezeigt hat, wie der Begriff wichtiger und höher ist, als die Empfindung, und wie das ganze menschliche Bestreben dahin geht, unsere Empfindungen in Begriffe zu verwandeln, kommt er auf die Frage, worin die Vortrefflichkeit des Menschen bestehe?

„Die Gaben," antwortet er sich selbst, sind mancherley; aber jeder ist vortrefflich in seinem Maafs, dessen Vernunft seine Empfindungen, Begierden und Leidenschaften überschaut und beherrscht. Ich sage *beherrscht!* denn Empfindungen, Begierden und Leidenschaften müssen da seyn, wenn menschliche Vernunft da seyn soll. Aus stumpfen Sinnen werden nie helle Begriffe hervorgehen; und wo Schwäche der Triebe und Begierden ist, da kann weder Tugend noch Weisheit eine Stelle finden. Kein Volk; keine Obrigkeit! Keine Obrigkeit; keine Gemeine! Je zahlreicher aber und je rüstiger die Menge, desto gröfser das Fürstenthum! Und gleich einem Fürstenthum ist die Vernunft, wovon ich rede. Ihr gehört jenes herrschende Gefühl, jene herrschende Idee, wodurch allen übrigen Ideen und Gefühlen ihre Stelle angewiesen wird, und ein *höchster unveränderlicher Wille* in die Seele kommt; von ihr kommt jener auf unüberwindliche Liebe gegründeter unüberwindlicher Glaube, und, mit diesem Glauben, jener heilige Gehorsam, welcher besser ist, denn Opfer." Das in dieser letzten Stelle über *Liebe* uud *Glauben* Gesagte betrifft die Verbindung der Moral mit der Religion, und erhält seine vollkommene Aufklärung aus den Briefen über die Lehre des Spinoza. Vorr. S. XLI — XLIV. §. XXXIX — XLVI. Was also wohl das Resultat des Vf. überhaupt seyn dürfte, dafs sie nemlich *Wahrheit* und *Daseyn*, um seinem eignen Ausdruck zu folgen, scharf aufzufinden, und klar zu enthüllen, die Thatsachen, von welchen ausgegangen werden mufs, darzustellen, und den Weg des ferneren Ganges im Ganzen zu zeigen, mehr als vielleicht irgend eine andre, mit oft bewundernswürdigem Glücke bemüht ist; das ist gewifs in noch höherem Grade das Resultat des in dem Woldemar entworfenen Moralsystems. Allein wie bey seinen übrigen philosophischen Aeufserun-

gen, so möchte man auch hier manchmal wünschen, daſs es ihm gefallen haben möchte, die Begriffe noch genauer zu analysiren, die Sätze in strengerer Folge aus einander herzuleiten, ja selbst hie und da dem Ausdruck eine gröſsere Bestimmtheit zu geben, um noch mehr jedem möglichen Miſsverständniſs zuvorzukommen. Ueberall würde der Vortrag dadurch mehr Faſslichkeit und gröſsere philosophische Strenge erhalten; wo aber das System noch einer Prüfung bedarf, da würde eine solche Methode zugleich den Vortheil, auch diese zu erleichtern, gewähren. Allein freylich könnte dieſs Unternehmen, wie schon der Vf. selbst einmal (Briefe üb. d. Lehre des Spinoza. Vorr. S. XXIV.) bemerkt, vollkommen nur in einem eignen sehr kritischen Werke geschehen, in welchem er sein Gedankensystem von Grund aus, und im Zusammenhange mit allen seinen Folgen darlegte; und wenn der Leser sich ihm schon zum lebhaftesten Danke für das, was er empfängt, verpflichtet fühlt, ist er freylich nicht berechtigt, auch noch auf eine neue Gabe Anspruch zu machen.

So reich aber die gegenwärtige Schrift auch an philosophischem Gehalt ist; so ist sie doch auf der andern Seite zugleich ein freyes dichterisches Product, und verdient vorzüglich als Kunstwerk, daſs die prüfende Aufmerksamkeit dabei verweile. Auch alle philosophische Absicht entfernt, ist das Ganze ein schönes, anziehendes Gemälde interessanter Situationen; die Reihe der Begebenheiten geht, nur durch sich selbst bestimmt, mit ungezwungener Leichtigkeit fort, und das Raisonnement scheint wie von selbst und ohne Absicht hineinverwebt. Die Geschichte, welche dem Ganzen zum Vehikel dient, ist nicht reich an Erfindung, noch ihr Faden verwickelt — ein einfaches Familienleben in Verhältnissen, die fast durchaus mehr durch die Empfindungsweise der handelnden Personen, als durch

äufsere Vorfälle bestimmt werden. Allein gerade diefs foderte auch sowohl die philosophische, als poetische Absicht des Vf. Je weniger Abweichungen die Dazwischenkunft äufsrer Begebenheiten veranlafste, desto reiner konnten sich die Charaktere aus ihrer Individualität entwickeln, und diese vollkommen zu schildern, war unstreitig sein Hauptzweck. Und in der That verräth auch die Art ihrer Zeichnung, ihrer Haltung, ihrer Auflösung, da wo die Verwicklung manchmal auf den höchsten Grad steigt, eine seltne Feinheit der Beobachtung und eine gleich ungewöhnliche Gabe der Darstellung. Es gehörte ein eigner grofser Gehalt dazu, die einzelnen Züge zu Menschen, wie sie hier geschildert sind, zusammenzutragen, und reife psychologische Einsicht, sie, der Natur entsprechend, in Ein Bild zu vereinigen. Denn die hier gezeichneten Charaktere sind nicht blofs wegen ihrer wirklichen Vortreflichkeit selten, sondern besitzen auch einen Grad der Originalität, der ihnen vor manchem, auch nicht ungeweihtem, Auge etwas Fremdes, wenn nicht gerade etwas Unnatürliches, geben kann. Zwar existiren gewifs, zum Glück und zur Ehre der Menschheit, Individuen von gleich eindringendem Geiste, gleich grofser Wärme des Gefühls, gleich zartem Schönheitssinn, Menschen, denen also eben so wenig weder das Mühen nach äufseren Endzwecken, noch die blofse Thätigkeit der intellectuellen Kräfte genügt, die sich eben so ein eignes und gerade das liebste Geschäft daraus machen, gleichsam in der Mitte ihrer Empfindungen zu leben. Allein selten, und auch dies hat die Natur mit Weisheit geordnet, werden sie von den äufseren Gegenständen so wenig gestört, und seltner noch von ihren Verhältnissen selbst so dringend veranlafst, sich, wenn der Ausdruck erlaubt ist, so in ihren Gefühlen zu verlieren, so anhaltend über ihnen zu verweilen, sie endlich so dauernd und so mächtig herrschend in

sich werden zu lassen, als man hier, vorzüglich in einigen Epochen, an Woldemar und an seinen Freunden bemerkt. Was in der Natur einzeln, in verschiedenen Lagen, in längeren Zeiten zerstreuet ist, das ist hier sehr natürlich näher zusammengerückt, und macht nur dadurch einen verschiednen, weniger gewohnten Eindruck. Es würde daher kaum wunderbar scheinen dürfen, wenn einige Situationen, z. B. Woldemars Abneigung, sich mit Henrietten zu verheirathen, und besonders die Art, wie beide sich, auf die Veranlassung eines Mifsverständnisses, gegenseitig quälen, wo Eine einfache Erklärung sie verglichen haben würde, einigen Lesern, vorzüglich beim ersten Anblick, nicht ganz natürlich scheinen sollten. Nicht zwar als könnten dergleichen im wirklichen Leben nicht vorkommen, da jeder Leser sich vielleicht nicht unähnlicher erinnern wird; nicht auch als entsprängen sie nicht aus den Charakteren, wie sie einmal geschildert sind, oder als wären die Umstände nicht gehörig auseinander gesetzt, die sie nicht blofs möglich, sondern sogar nothwendig machten; sondern blofs weil es ein mächtiger Unterschied ist, etwas in der wirklichen Natur und in der nachahmenden Schilderung zu erblicken. Es ist damit gerade ebenso, wie mit der Erscheinung, dafs es Dinge gibt, die beides zu komisch und zu tragisch sind, um z. B. auf dem Theater Glauben zu finden, und die dennoch im Leben wirklich und sogar nicht selten vorkommen. Wie nemlich die Natur immer die Gewifsheit der Wirklichkeit unmittelbar mit sich führt, so ist die Nachahmung zu leicht von einem gewissen Mifstrauen gegen ihre Treue begleitet. Von diesem veranlafst geht man leicht dem Wege nach, auf dem sie eine Situation herbeiführt, um ihre Möglichkeit zu beurtheilen; und wie streng und genau dieser gezeichnet seyn mag, so zerstreut (noch ungerechnet, dafs es oft geheime, kaum bemerkbare,

Ursachen gibt, welche aller Darstellung entschlüpfen,) schon diese Vergleichung die Beobachtung, und verändert den Eindruck. Vorzüglich bei der Schilderung von Charakteren mag es also, auch innerhalb der empirischen Wahrheit, noch eine gewisse Grenze der poetischen Wahrscheinlichkeit geben; vorzüglich da mag nur eine gewisse Abweichung von der gewöhnlichen Menschennatur, die dem Gefühl eines jeden zum Maafsstabe des Natürlichen dient, erlaubt seyn. So gefährlich aber auch die Klippe war, die dem Vf., welcher, seiner Absicht gemäfs, einmal keine andre moralische Gestalten, als gerade die geschilderten, wählen konnte, hier drohte; so glücklich hat er sie zu überwinden verstanden und auch die Zweifel, von welchen wir eben sprachen, werden gewifs bei tieferem Studium der gezeichneten Charaktere verschwinden. Vertraut mit dem Wesen der poetischen Kunst, weifs er, auch was völlig subjektiv scheint, noch an die nothwendigen Bedingungen der menschlichen Natur anzuknüpfen; mit kluger Vorsicht läfst er jede neue Wendung des Charakters so vollständig vorbereiten, und so lange verweilen, und mit meisterhaftem Talent versucht er durch eine schöne, an mehr als Einer Stelle hinreifsende, Sprache den Leser so in sein Interesse zu verweben, dafs sein Gefühl in die gleiche Stimmung übergeht. Nun ist ihm jeder folgende Schritt klar, nun theilt er ihn selbst. Immer aber bleibt in Charakteren, wie Woldemar und Henriette, wie sie durch Woldemar umgebildet ist, gleichsam eine gewisse Schwierigkeit zurück. Wie schön und edel sie sind, wie tief sie ergreifen und erschüttern; so spannen sie doch das Interesse auf eine beunruhigende Weise. Es schmerzt, wenn man sieht, dafs sie in der glücklichsten äufseren Lage, mit den besten Kräften, die das Geschick seinen Günstlingen zu schenken vermag, ihre Zufriedenheit und Thätigkeit

durch Leiden unterbrechen, die man in die Versuchung kommen möchte, selbstgeschaffen zu nennen. Sanft und schön ruht daher der Blick auf einigen andern Gestalten aus, die mit weiser Oekonomie an ihre Seite gestellt sind. Welcher Leser erinnert sich nicht hierbey an Allwina, an das liebenswürdige Geschöpf, das in der höchsten Anspruchlosigkeit, sich selbst unbewufst, einen Schatz von Tiefe und Gröfse des Charakters bewahrt, das schwere Verhältnifs zwischen Woldemar und Henrietten allein durch Unbefangenheit des Sinnes fafst, und durch hingebende Liebe in schönen Einklang auflöst? Auch Henriettens beyde verheirathete Schwestern haben in dieser Rücksicht keinen unbeträchtlichen Antheil an der Wirkung des Ganzen; und selbst der alte Hornich, wie er nur durch äufsre Verhältnisse gebildet ist, und nur im äufsern lebt, trägt durch seine contrastirende Gestalt wesentlich dazu bey, der Gruppe Mannichfaltigkeit zu geben, die von einer andern Seite her Einheit erhält. Denn Woldemar ist es, seine Art zu seyn, die sich nach und nach allen übrigen mehr oder minder mittheilt, an welche sich alles andre anschliefst. Dafs sein Charakter sich entwickelte, dafs er zu dem Grade der Ruhe und Festigkeit käme, der ihm so sehr mangelte, und nach dem er sich so innig sehnte, ist das letzte Ziel dieses schönen, mannichfaltig verflochtenen Ganzen. Diesem Ziele arbeitet alles in grofser Einheit entgegen. So wie Woldemar auftritt, erregt sein Charakter bei dem Leser, wie bei seinen Freunden, Besorgnisse. Wie er da ist, fühlt man lebhaft, ist er noch nicht zur Stätigkeit und Ruhe gediehen; er mufs noch viele Prüfungen bestehen, neue Umwandlungen erleiden. In der Folge steigt die Verwicklung, und noch gerade den nächsten Augenblick vor der Auflösung hat sie den höchsten Gipfel erreicht, so dafs man sich durch diese doppelt überrascht sieht. Dennoch ist es ge-

rade diese Auflösung, mit welcher mancher Leser minder zufrieden seyn dürfte. Wie man sich Woldemar bis dahin zu denken gewohnt gewesen ist, mit der Gröſse und Festigkeit, mit dieser eigentlichen Stärke des Charakters, hätte man ihn, wenn er je fallen konnte, lieber sich durch eigne Kraft wieder aufrichten sehen, als an der Hand eines Dritten, sey es auch die Hand der Geliebten. Es ist schwer zu beurtheilen, ob in dem Plane des Vf. ein solcher Ausgang möglich war. Allein in dem Charakter selbst, so wie er entwickelt ist, scheint keine Unmöglichkeit zu liegen. Wenn er auf dem Wege fortging, auf dem er war, wenn er, endlich an aller Menschenwürde und Menschenkraft verzweifelnd, sich einem völligen Unglauben, einer alles verachtenden Härte überlieſs; so muſsten gerade durch dieses Uebergewicht der entgegengesetzten Gefühle jene sanfteren und natürlicheren nach eben dem Gesetz von selbst wieder lebhaft werden, nach welchem jede Kraft gerade dann am regsamsten wird, wenn ihr der gänzliche Untergang droht. Je schrecklicher die Einöde war, in welche Woldemars Seele sich umgeschaffen fühlte, desto mächtiger muſste die leiseste Regung dieser Empfindungen wirken; der Rückweg war nun schneller als die Verirrung; und Woldemar kehrte so durch sich selbst zum Glauben an Tugend und Menschheit, und mit ihm zum Glauben an Henrietten zurück. Aber er dankte seine Rettung nicht minder dem Gefühle der Liebe; Vertrauen auf Liebe trat nicht minder an die Stelle des stolzeren Selbstvertrauens; der Sieg der Liebe war vielmehr um so gröſser, wenn sie nicht Henriettens Wort, wenn sie nur ihr Andenken, nur was Henriette in Woldemars Seele gestiftet hatte, zu Hülfe zu rufen brauchte. Die einzelnen Rollen sind mit groſser Zweckmäſsigkeit unter die auftretenden Personen vertheilt, und die Charaktere mit vieler Kunst gezeichnet und durch-

geführt. Der wichtigste ist Woldemar selbst. Von diesem ist oben schon in dem Versuche geredet worden, den wir oben gemacht haben, einen Abriſs der ganzen Schrift zu liefern, und zwar einen Abriſs, der gerade ihre Eigenthümlichkeiten, und nur diese darstellte, und gerade demjenigen Leser vielleicht am meisten willkommen wäre, der das Werk selbst schon gelesen hätte. Henriette ist zu genau mit Woldemar verbunden, als daſs dadurch nicht zugleich auch die Schilderung ihres Charakters hinlänglich geprüft wäre. Indeſs ist dieser fast unter allen der schwierigste und auch vor allen mit feiner Kunst behandelt. In den Lagen, in welche sie durch Woldemar versetzt wird, kann es nicht fehlen, daſs man nicht hie und da einen Augenblick die ganze, volle Weiblichkeit in ihr vermissen sollte. Wir erinnern hier an ihre eigne Weigerung, sich mit Woldemar zu verbinden, an die Gespräche, die länger, raisonnirender, belehrender sind, als wir sie von der Anspruchlosigkeit der Frauen erwarten. Allein bey genauerer Untersuchung entdeckt sich, daſs gerade, was hier minder weiblich erscheint, sich durch die höchste Weiblichkeit auflöst. Nur um ihren Freund ihrer Freundin zu schenken, thut sie selbst Verzicht auf ihn; nur aus der höchsten Liebe zu ihm, einer Liebe, die beide Wesen in ihrem ganzen Daseyn zusammenschmelzt, folgt sie ihm in dem nun einmal eigenthümlichen Ideengange; nur an dem letzten Gespräch, in dem es Woldemars Rettung gilt, nimmt sie einen lebhaften und mehr thätigen Antheil. Von Allwina ist schon im Vorigen gesprochen. Auch die übrigen Personen sind mit Bestimmtheit und Sorgfalt gezeichnet, und aller Gleichheit ungeachtet, welche Freundschaft und gemeinschaftliches Leben ihnen gegeben hat, unterscheidet sich der redliche, aber so leicht ängstlich besorgte Biderthal sehr merklich von dem kühneren, mehr raisonnirenden Dorenburg. In der

Schilderung des alten Hornich liegt eine eigne Natur und Wahrheit, und es gehörte viel Kunst der Behandlung dazu, einen Charakter, der so manche wirkliche Härten hat, dennoch bis auf einen gewissen Grad liebenswürdig erscheinen zu lassen. — So wenig sich auch die Sprache des Vf. in ihrer Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten charakterisiren läfst, so ist sie dennoch zu eindringend und schön, um sie ganz zu übergehen. Vorzüglich glücklich ist er in dem, was gerade andern so selten gelingt, in Schilderungen hoher und zarter Seelenstimmungen, wovon wir unter so vielen nur folgende wenige Th. 1. S. 39. 40. S. 186—190. Th. 2. S. 17—19. S. 46. 47 ff. zu Beweisen anführen wollen.

Gleichsam als bald längere, bald kürzere Episoden sind in diese Schrift theils eine Menge treflicher psychologischer Bemerkungen, theils interessante Raisonnements über wichtige Gegenstände aus dem Gebiete der Philosophie des Lebens verwebt. Vorzüglich unter den letzteren zeichnen sich Th. 1. S. 7 und 40. über Freundschaft und Liebe; S. 51—63 über die Wahl der Gesellschaft; S. 80—103 über das Uebermaafs in Pracht und Einfachheit; Th. 2. S. 37—46 über das weibliche Geschlecht, und mehrere andre aus. In dem letzten ausführlichen Gespräch über Tugend und Moralität gibt der Vf. zugleich einen körnigten Auszug aus der Moral des Aristoteles, der das Gedankensystem des Stagiriten in bündiger Kürze und mit philosophischer Präcision darstellt, und den wir ebensowenig als die vortrefliche Uebersetzung eines schönen Stücks aus dem Plutarch (Th. 2. S. 178—206) unerwähnt lassen können.

Dafs endlich die gegenwärtige Schrift eine Vollendung einiger schon vor mehreren Jahren erschienenen Fragmente ist, wird für den gröfsten Theil der Leser nicht erst einer Erwähnung bedürfen.

Ueber

die männliche und weibliche Form.

Die Einheit der Gattung abgerechnet, welche sich in der männlichen und weiblichen Bildung gemeinschaftlich ausdrückt, stehen selbst die Geschlechtsverschiedenheiten beider in einer so vollkommenen Uebereinstimmung mit einander, dafs sie dadurch zu einem Ganzen zusammenschmelzen. Man abstrahire nun entweder von dem Geschlechtscharakter oder man vereinige denselben, so erhält man in beiden Fällen ein Bild des Menschen in seiner allgemeinen Natur. Die Züge beider Gestalten beziehen sich daher wechselweis auf einander; der Ausdruck der Kraft in der einen wird durch den Ausdruck von Schwäche in der andern gemildert, und die weibliche Zartheit richtet sich an der männlichen Festigkeit auf. So wendet sich das Auge von jeder einzelnen unbefriedigt zur andern, und jede wird nur durch die andere ergänzt. Und eben so wie das Ideal der menschlichen Vollkommenheit, so ist auch das Ideal der menschlichen Schönheit unter beiden auf solche Art vertheilt, dafs wir von den zwei verschiedenen Principien, deren Vereinigung die Schönheit ausmacht, in jedem Geschlecht ein anderes überwiegen sehen. Unverkennbar wird bei der Schönheit des Mannes mehr der Ver-

stand durch die Oberherrschaft der Form (*formositas*) und durch die kunstmäfsige Bestimmtheit der Züge, bei der Schönheit des Weibes mehr das Gefühl durch die freie Fülle des Stoffes und durch die liebliche Anmuth der Züge (*venustas*) befriedigt; obgleich keine von beiden auf den Nahmen der Schönheit Anspruch machen könnte, wenn sie nicht beide Eigenschaften in sich vereinigte. Aber die höchste und vollendete Schönheit erfordert nicht blofs Vereinigung, sondern das genaueste Gleichgewicht der Form und des Stoffes, der Kunstmäfsigkeit und der Freiheit, der geistigen und sinnlichen Einheit, und dieses erhält man nur, wenn man das Charakteristische beider Geschlechter in Gedanken zusammenschmelzt, und aus dem innigsten Bunde der reinen Männlichkeit und der reinen Weiblichkeit die Menschlichkeit bildet.

Aber eine solche reine Männlichkeit und Weiblichkeit auch nur aufzufinden, ist unendlich schwer, und in der Erfahrung schlechterdings unmöglich. In der Erfahrung kommt immer der eigenthümliche Charakter des Individuums dazwischen, der den allgemeinen Geschlechtscharakter in demselben theils durch Einmischung fremder Züge entstellt, theils durch Mittheilung seiner eigenen zufälligen Schranken ihn hindert, seine höchste Vollendung zu erreichen. Jenes Fremdartige mufs also durch den Verstand davon abgesondert, diese Schranken des Individuums müssen entfernt werden, wenn der reine Geschlechtscharakter zur Darstellung kommen soll. Der Verstand aber kann nur dürftige Abstractionen liefern, und hier ist es uns gerade um ein vollständiges sinnliches Bild zu thun, weil der wahre Geist der Geschlechtseigenthümlichkeit nur in dem lebendigen Zusammenwirken aller einzelnen Züge sich ausdrücken kann.

Aus dieser Verlegenheit nun werden wir durch die

productive Einbildungskraft gerissen, welche aus dem Gebiet der Erfahrung in ein idealisches übergeht, allen zufälligen Ueberflufs und alle zufällige Schranken von ihrem Gegenstand absondert, und das Unendliche der Vernunft in eben so bestimmte Formen einkleidet, als sonst nur die zufällige und beschränkte Geburt der Zeit, das wirkliche Individuum, zeigt. Mit diesem wunderbaren Vermögen vorzugsweise von der Natur ausgestattet, bevölkerte der Grieche seinen Olymp mit idealischen Gestalten. Wenn er nun reine Eigenthümlichkeit und Schönheit suchte, wandte er sich zum Kreise der Götter, und fand da, was er auf der Erde vermifste. Niemand in den folgenden Jahrhunderten hat dies Volk in der Kunst übertroffen, den verborgensten Charakter eines Wesens in seiner noch unentfalteten Knospe zu pflücken, und in dieser Zartheit mit einer bestimmten Gestalt zu umgeben. Nur dem Griechischen Künstler gelang es, das Ideal selbst zu einem Individuum zu machen, und bei ihm werden wir auch den befriedigendsten Aufschlufs über den vorliegenden Gegenstand schöpfen.

In dem Kreise der Göttinnen begegnet uns das Ideal der Weiblichkeit zuerst in Dionens Tochter. Der kleine und zarte Gliederbau, welcher jeden schmeichelnden Liebreiz vereint, der üppige Wuchs, das schmachtend feuchte Auge, der sehnsuchtsvoll geöfnete Mund, die holde Sittsamkeit, welche mehr jungfräuliche Schüchternheit als entfernende Strenge verräth, und die himmlische Anmuth, die, gleich einem Hauche, über ihre ganze Gestalt ausgegossen ist, kündigen ein Geschlecht an, das auf seine Schwäche selbst seine Macht gründet. Was sich ihrem Kreise naht, athmet Liebe und Genufs, und ihr Blick selbst ladet freundlich dazu ein. Es war eine grofse und weitumfassende Idee, welche die Venus des Griechen darstellte: die alles hervorbringende, und alles Lebendige durchströmende Kraft.

Zu dieser Idee konnten sie kein glücklicheres Sinnbild wählen als die aufblühende Idealgestalt des Weibes, des schönsten aller hervorbringenden Wesen, und keinen glücklichern Moment als denjenigen, wo das erste, noch unbestimmte, Verlangen den Busen schwellt.

In diesem ersten Jugendalter erscheint die Weiblichkeit reiner, und läſst sich eben deswegen, weil sie sich der übrigen Natur noch nicht ganz angeeignet hat, mehr vereinzelt wahrnehmen; sie ist weniger Charakter als Stimmung des Moments und der Neigung. In der seelenvollsten Miene, in dem lebendigsten Ausdruck des moralischen und sogar des intellectuellen Charakters kann zwar die weibliche Eigenthümlichkeit sichtbar seyn; aber am treuesten offenbart sie sich in der physischen Gestalt und dem sinnlichen Ausdruck, und gerade dieſs, zum Ideale erhoben, strahlt aus der Göttinn der Schönheit hervor. Was unser dunkles Gefühl von weiblicher Bildung erwartet, finden wir darum in ihr am leichtesten wieder, und wenn wir den Eindruck prüfen, den ihr Anblick in uns erregt, so fühlen wir uns von einer üppigen Fülle des Reizes durchdrungen, die von wundervoller Schönheit des Baues gehalten, und von feiner Grazie gemäſsigt wird. Darum erscheint sie uns menschlicher, und obgleich sie auf keine Weise die Gottheit verläugnet, so nahen wir ihr dennoch mit vertrauender Hofnung.

Was aus der Göttinn der Liebe laut und unverkennbar spricht, das ruht in Dianens Gestalt noch schlummernd und unentfaltet. Mit jedem Reiz ihres Geschlechts geschmückt, verschmäht sie die süſsen Freuden der Liebe, und ergötzt sich nur an männlichen Beschäftigungen. Mitten unter einer Schaar gleichgesinnter Gespielinnen, verfolgt sie in den Tiefen der Wälder das Wild mit grausamen Bogen, und bestraft mit Strenge den Frevler, der sich

ihr mit unkeuschen Augen naht. Durch diese jungfräuliche Sitte ist sie mit Minerven verwandt; aber der Charakter beider Göttinnen ist dennoch wesentlich unterschieden. In Jupiters furchtbarer Tochter hat der Ernst der Weisheit jede weibliche Schwäche vertilgt; das zeigt der ruhige, nachdenkend niedergeschlagene Blick. Dianens Auge hängt mit lebhafter Begierde an dem Gegenstand ihres Strebens; sie hat nur Neigung mit Neigung vertauscht. Die Weiblichkeit ist ihr nicht fremd, vielmehr zeigt sie nirgends männliche Kraft; in fröhlicher Unbefangenheit ist sie sich ihrer nur selbst nicht bewufst. Ueberhaupt ist sie kein Ideal einer Gattung, vielmehr einer individuellen Stimmung, oder bestimmter, einer gewissen Stufe des Alters. Die zarte Sehnsucht, welche ein Geschlecht an das andere knüpft, braucht zu ihrer Entwicklung den ruhigen Einflufs eines in sich gekehrten Sinnes. Aber die ersten Aufwallungen des jugendlichen Gefühls schweifen, wie Dianens Blick, in die Ferne. Daher ist das früheste jungfräuliche Alter nicht selten von einer gewissen Gefühllosigkeit, ja sogar, da ein grofser Theil der weiblichen Milde von der Entwicklung jener Empfindungen abhängt, von einer gewissen Härte begleitet. Nur schlüpfen einige Charaktere so schnell über diese Periode hinweg, dafs sie kaum noch bemerkbar ist, indefs sie sich in andern länger erhält. Dieser Zustand bringt die eigenthümliche Bildung hervor, welche Latonens Tochter aus der Hand des Künstlers empfieng. Der weibliche Reiz strömt nicht in schmelzender Schönheit von ihr aus, sondern ist noch verschlossen in sich, und sich selbst verborgen. Der Bau der Glieder hat mehr Festigkeit und schlanke Behendigkeit, und der ganze Ausdruck sagt, dafs die Seele nicht in sich zurücksinkt, sondern aufwärts nach fremden Gegenständen strebt. Dabey aber stellt sich der Hauptcharakter der göttlichen Weib-

lichkeit, Anmuth von Würde getragen, in so hohem Grade dar, dafs er nur desto mächtiger erscheint, je mehr er zurücktritt. Dianens Strenge hat auch schon die Phantasie der Dichter gemildert. Wenn die nächtliche Einsamkeit und das Schweigen der tosenden Jagd die Göttinn mehr in sich selbst zurückführen, wird sie von Endymions Reizen gerührt, indefs man die ernste Pallas keiner Schwachheit zu zeihen vermag.

Wenn man Cytherens Anmuth mit der Würde der Juno vergleicht, so sieht man die Weiblichkeit in eine neue und erweiterte Sphäre versetzt. In der ersteren ist sie rege und thätig; bei der letzteren ergiefst sie sich ruhig durch das ganze Wesen, und erscheint weder allein, noch in einem einzelnen Moment der Neigung oder des Affects, sondern ist, aufs innigste in die göttliche Persönlichkeit verwebt, zum Charakter geworden. Zwar mufs es dem Leser der Dichter schwer werden, die Züge in derjenigen Gottheit zu finden, die mit Rache athmender Eifersucht ihre Feinde verfolgt, und an den Trümmern des rauchenden Iliums sich weidet. Aber man mufs den allgemeinen Charakter der Götter von den Fabeln unterscheiden, womit die spielende Phantasie eines sinnlichen Volks denselben verunstaltet hat. Denn so wenig Jupiters Lüsternheit dem Vater der Götter wesentlich ist, so wenig ist es Juno's Eifersucht und Rachgier der Königin des Himmels. Doch selbst in den Fabeln der Dichter verläugnet die Göttinn weder den Charakter der Erhabenheit noch der Milde, und nur auf Augenblicke kann ihn die Macht der Affekte verdunkeln. Allein in die höchste weibliche Anmuth und Würde gekleidet, erscheint sie aus der Hand des bildenden Künstlers, der seiner Phantasie aus leicht begreiflichen Gründen weniger Willkührlichkeit als der Dichter verstattete. Zwar zieht auch hier ehrwürdige Hoheit

einen heiligen Kreis um die Göttinn. Aber ist es dem stillen Verehrer gelungen, sich ihr mit geweihtem Herzen zu nahen, so umstrahlt ihn nun auf einmal ihre holdselige Schönheit. Die Ungleichheit, mit welcher der bildende Künstler und der Dichter dieselbe Gottheit behandelten, beruht offenbar auf der ungleichen Entwicklung der Begriffe von der moralischen und physischen Bildung des Geschlechts; denn nothwendig mufste der Künstler, der sich auf den Ausdruck der letztern einschränkte, es dem Dichter eben so weit zuvorthun, als das Ideal der äufsern Gestalt mehr geläutert und ausgebildet war. Das Bild hingegen, welches der Dichter von der Göttinn entwarf, richtete sich nach den eingeschränkten Begriffen, die man sich von der moralischen Bestimmung des Geschlechts bilden mochte; sein Muster war die züchtige Gattin, die Freundin der Ordnung und Häuslichkeit, aber zugleich auch die eifrige Beschützerin ihrer Rechte, und diese idealisirte er in der Königin der Götter.

Haben wir indefs unsre Phantasie von diesen Nebenbegriffen gereinigt, so stellt sich uns in dieser Gottheit das Bild wahrer Weiblichkeit nur auf einer erhabenen Stufe dar. In keinem einzelnen Zuge drängt sie sich vor, sondern wirft um die ganze Gestalt einen zarten Schleier, durch welchen die Gottheit frei und ungehindert durchblickt. Sie zeigt sich daher auch nicht in der Beschränkung, welche ein bestimmter einzelner Zustand allemal mit sich führt; sondern umschliefst vielmehr jede noch unentwickelte Anlage, und giebt dem Verstande und der Phantasie ein unbegränztes Feld zu verfolgen. Denn nicht, wie die Göttinn der Liebe, durch einladende Sehnsucht, noch, wie Latonens Tochter, durch jugendliche Unbefangenheit verräth Juno das Weib, sondern durch eine ruhige, über das ganze Wesen verbreitete Fülle. Auch der Schatten

der Begierde verschwindet, und innre Selbstgenügsamkeit hebt sie aus dem Kreise irdischer Beschränktheit hinweg. Ihre hehre Gestalt, ihr weites rundgewölbtes Auge, und der Ausdruck der Hoheit in ihrem Munde geben ihr eine Würde, welche jede Spur der Bedürftigkeit vertilgt. Indem sie aber hierin die Weiblichkeit gleichsam verläugnet, dankt sie derselben ihre ganze übrige Schönheit. Weiblich ist die Fülle ihres Wesens, eine weibliche, langsam ausströmende Kraft ihre wohlthätige Macht, und zugleich ist beides mit lieblicher Anmuth und allen Reizen der Jugend geschmückt. Denn wie sich jede Gottheit des Vorrechts erfreut, alles Menschliche zu genieſsen und zu leiden, ohne über den Augenblick der Gegenwart hinaus, den Sterblichen gleich, beschränkende Folgen zu erfahren, so kehrt auch Juno ewig als jungfräuliche Braut in Zeus Umarmung zurück.

Dennoch erscheint die Weiblichkeit nicht in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit in ihr, nicht wie sie, noch unverändert durch die Persönlichkeit, aus der Hand der Natur kommt. Vielmehr mit der Gottheit vereint, wird sie von dieser empor getragen. Kühner erhebt sich daher die Gestalt der Göttinn, freier wölbt sich das Auge, stolzer gebietet der Mund, und frei von den Schranken des Geschlechts, ist sie allein mit den Vorzügen desselben begabt. Der Ausdruck der göttlichen und weiblichen Natur verliert sich sanft in einander, und jeder wird durch den andern gegenseitig erhöht oder gemäſsigt. Die üppige Fülle der Weiblichkeit, der es leicht an Haltung gebricht, wird in einen sich selbst beherrschenden Reichthum verwandelt, und die weibliche Kraft, die von äuſsrer Nothwendigkeit abhängt, erscheint mehr durch eine innre gebunden. Wo hingegen die furchtbare Gröſse der Gottheit Schrecken erregen könnte, da verbannt ihn die Sanftmuth des Weibes.

Durch sie erscheint der feste Rathschlufs, den die Götterstirn verkündet, nicht von der Willkühr der Laune abhängig, sondern an die hohe Ordnung der Dinge geknüpft, und der feierliche Ernst, welcher die Göttinn umgiebt, verliert jeden Anschein der Härte, da er aus weiblicher Zucht und Sittsamkeit hervorgeht.

Hier also tritt die Weiblichkeit in einer neuen Gestalt auf. Es ist nicht das eigene Ideal derselben, welches wir sehen, nicht eine Gestalt, welche ihre Vorzüge, wie ihre nothwendigen Schranken, zu zeigen bestimmt wäre; es ist das Ideal einer geistigen Natur überhaupt, welche, um einen Körper anzunehmen, sich nothwendig zu einem Geschlechte bekennen mufste, und nun das weibliche wählte. Denn unabhängig von der Form der Geschlechter, mufs es noch eine andere mittlere geben, die ein reiner Abdruck der Menschlichkeit, oder, wenn wir uns diese idealisch erhöht denken, der Göttlichkeit im Sinne der Alten ist, und zu welcher jedes einzelne Geschlecht emporstreben sollte. Die Schwierigkeit ist nur, bei diesem Uebertritt in ein fremdes Gebiet, doch gleichsam das eigne nicht zu verlassen; sondern es vielmehr idealisch zu erweitern. Gerade die Forderung aber ist hier erfüllt, da die Göttlichkeit den Charakter der Weiblichkeit als Naturcharakter vertilgt, und als Willenscharakter dargestellt, ihm eine unendliche Fläche eingeräumt, und indem sie seine Schranken entfernte, seinen Vorzügen selbst einen neuen Glanz mitgetheilt hat. Jeder Zug der erhabenen Bildung ist weiblich; unverkennbar aber spricht zugleich aus jedem die Gottheit; und so gewinnt bey Weibern und Göttinnen die Menschlichkeit und Göttlichkeit immer in eben dem Grade, in welchem die Weiblichkeit ihr ganzes Wesen lebendiger beseelt.

Wenn man sich ruhig den Eindrücken überläfst, welche in diesen Idealen, wie in der Wirklichkeit selbst, die weib-

liche Schönheit in dem Gemüthe hervorbringt, und sie auf einen bestimmten und allgemeinen Begriff zurückzuführen versucht; so sind es Lieblichkeit und Anmuth, welche den Sinnen von allen Seiten entgegenkommen. Ein zarter Gliederbau von verhältnifsmäfsiger Gröfse und mit schön wallenden Linien umschlossen, in allen Theilen Fülle und Weichheit, eine sanfte und doch lebhafte Farbenmischung, eine feine und glatte Haut, lange und anmuthig fliefsende Locken. Diese und ähnliche Züge sind es, welche in der Phantasie des Betrachters zurück bleiben, und sich in keiner wahrhaft weiblichen Bildung verläugnen, wenn sie gleich in mannigfaltig verschiedenen Gestalten erscheinen. Das charakteristische Merkmal der weiblichen Bildung ist daher die ununterbrochene Stätigkeit der Umrisse, mit welcher ein Theil aus dem andern gleichsam auszufliefsen scheint. Sie verwandelt die aus der Gestalt hervorleuchtende Kraft in reizende Fülle, und verbindet alle einzelne Züge in ungezwungener Leichtigkeit zu einem harmonischen Ganzen.

Dieser materielle Reiz, welcher allein den Sinnen schmeichelt, mufs, um zur Anmuth zu werden, eine Form annehmen, durch welche er der höheren Forderung des Geistes Genüge leistet. Ohne sie geht er nicht in das Gebiet der Schönheit über, und sie ist es allein, die ihn zur Grazie erhebt. Zwar wird die Kunstmäfsigkeit in der Bildung des weiblichen Körpers durch die gröfsere Weichheit und den sanfteren Flufs der Umrisse versteckt; aber sie darf nicht verschwinden, und in einem wahrhaft schönen weiblichen Bau mufs die technische Vollkommenheit ebenso durchschimmern, als sie in einigen übriggebliebenen Kunstwerken des Alterthums dem Auge in der That sichtbar ist, wenigstens wenn dasselbe die Leitung des Gefühlsinns zu Hülfe ruft. Wie aus der sinnlichen Harmonie des

Baues die reine Kunstmäfsigkeit hervorblicken mufs, so wird, wenn die Gestalt vollendet heifsen soll, von beiden noch ein Ausdruck der sittlichen Harmonie des Charakters gefordert. Würde und Selbstständigkeit strahlen alsdann aus dem Wuchs und den Gesichtszügen hervor. Ohne ein übermüthiges Streben nach Herrschaft zu verrathen, begnügt sich die aufgerichtete Gestalt, der Fesseln entledigt zu sein, die sonst alles Lebendige binden. In eigner Kraft erhebt sie sich, und unterwirft sich willig den Gesetzen einer Ordnung, die sich mit ihrer Freiheit vertragen. Also weit entfernt, dafs der Ausdruck des Geistes an der weiblichen Bildung vermifst werden sollte, so ordnet sich derselbe vielmehr nur jener gefälligen Grazie freiwillig unter.

An diesem Charakter einer gröfseren Anmuthigkeit, als man sie von der blofs menschlichen Bildung erwartet, ist die Weiblichkeit überall ohne Mühe erkennbar. Gleich sichtbar mufs nun zwar in der hohen männlichen Schönheit die Männlichkeit sein; nur zeigt sich hier der sehr merkwürdige Unterschied, dafs die letztere nicht sowohl, wenn sie da ist, leicht bemerkt, als, wo sie fehlt, vermifst wird. Der eigentliche Geschlechtsausdruck ist in der männlichen Gestalt weniger hervorstechend, und kaum dürfte es möglich sein, das Ideal reiner Männlichkeit eben so, wie in der Venus das Ideal reiner Weiblichkeit, zu vereinzeln. Schon bei dem ersten Anblick beider Gestalten wird man gewahr, dafs der Geschlechtsbau bei der männlichen bei weitem weniger mit dem ganzen übrigen Körper verbunden ist. Bei der weiblichen hat die Natur mit unverkennbarer Sorgfalt alle Theile, die das Geschlecht bezeichnen, oder nicht bezeichnen, in Eine Form gegossen, und die Schönheit sogar davon abhängig gemacht. Bei jener hat sie sich hierin eine gröfsere Sorglosigkeit erlaubt; sie verstattet ihr mehr Unabhängigkeit von dem,

was nur dem Geschlecht angehört, und ist zufrieden, dieses, unbekümmert um die Harmonie mit dem Ganzen, nur angedeutet zu haben. Vielleicht aber verwebte sie auch den männlichen Charakter nur feiner in das übrige Wesen des Mannes, und zeichnete ihn durch den Ausdruck gröſserer Kraft, mehr reger und schneller Anstrengung und geringerer Masse. Diese besondere Eigenthümlichkeit aber läſst sich nicht gerade auf die Rechnung seines Geschlechts setzen. Denn da sie von keiner Seite dem Charakter der reinen Menschheit widerspricht, so kann sie der rein menschlichen, so wie die entgegengesetzte der weiblichen Form eigenthümlich sein; und die gröſsere Unabhängigkeit von dem Geschlechtsunterschied gehört daher unmittelbar mit zu dem Begriff der männlichen Bildung.

Je mehr Kraft und Freiheit auch die Gestalt des Mannes verräth, desto männlicher erklärt ihn selbst das alltägliche Urtheil. Noch mehr, als in der weiblichen Schönheit, muſs die Kraft die Masse überwunden haben, und wir verzeihen es eher, wenn sich jene, selbst mit Verletzung der bloſsen Anmuth, zu sichtbar hervordrängt, als wenn sie im Gegentheil dieser unterliegt. Daher wird die männliche Schönheit immer in dem Grade erhöht, in welchem die Kraft gestärkt wird, und sinkt immer um so viel herab, als man dem Genuſs Uebergewicht über die Thätigkeit verstattet. Selbst die Art, wie man das Wachsthum der Kraft befördert, ist nicht gleichgültig, und immer wird sie da weniger männlich erscheinen, wo man sie mehr mit Fülle nährt, als durch Anstrengung übt. So dachten sich die Alten den Bacchus. Reiche Fülle bezeichnet ihn; in fröhlichem Taumel durchzog er die Erde und bezwang entfernte und mächtige Völker mehr durch die üppige Macht seiner Natur, als durch die Anstrengung seines Willens. Seine Bildung ist noch zarter und jugendlicher, als die der

übrigen Götter, seine Hüften sind weiblicher ausgeschweift, und der ganze Bau seiner Glieder ist voller und runder. Indefs er, mit der thätigen Kraft des Mannes gerüstet, gerade die Eigenthümlichkeiten des Geschlechts in seinem Charakter ausdrückt, nähert er sich dennoch der Gränze der Weiblichkeit. Wie Venus bezeichnet er eine Naturkraft, und ist überhaupt, eben so wie diese, näher als die höheren Gottheiten, mit der Natur verwandt. Aber gerade wie sie das treueste Bild reiner Weiblichkeit ist, so stellt er eine Abweichung von der Mannheit dar; und überhaupt wird der Mann jederzeit in demselben Grade mehr von seinem Geschlechte ausarten, als er sich von demselben beherrschen läfst. Obgleich diefs im Ganzen auch bei den Weibern der Fall ist, und in der Heftigkeit des Affects die lieblichsten Züge der Weiblichkeit erlöschen, so ist doch hier die Gränze weiter gesteckt, und es ist den Weibern in einem hohen Grade ihrem Geschlecht nachzugeben verstattet, indefs der Mann das seinige fast überall der Menschheit zum Opfer bringen mufs. Aber gerade diefs bestätigt aufs neue die grofse Freiheit seiner Gestalt von den Schranken des Geschlechts. Denn ohne an seine ursprüngliche Naturbestimmung zu erinnern, kann er die höchste Männlichkeit verrathen; da hingegen dem genauen Beobachter der weiblichen Schönheit jene allemal sichtbar sein wird, wie fein auch übrigens die Weiblichkeit über das ganze Wesen mag verbreitet sein. Schon von selbst stimmt der männliche Körperbau fast durchaus mit den Erwartungen überein, die man sich von dem menschlichen Körper überhaupt bildet, und nicht die Partheilichkeit der Männer allein erhebt ihn gleichsam zur Regel, von welcher die Verschiedenheiten des weiblichen mehr eine Abweichung vorstellen. Auch der partheiloseste Betrachter mufs gestehen, dafs der letztere mehr den bestimmten, der männliche

dagegen den allgemeinen Naturzweck alles Lebendigen ausdrückt, die Masse durch Form zu besiegen.

Aber auch an der männlichen Bildung bleiben noch immer Spuren genug von der Geschlechtseigenthümlichkeit übrig, welche da, wo die höchste Schönheit hervorgehen soll, in der reinen Menschlichkeit sich verlieren müssen. Wenn der Körper des Weibes eine sanfte Fläche, von wellenförmigen Linien begränzt, darbietet, so erhebt die dem Manne eigenthümliche Kraft und Heftigkeit auf dem seinigen hervorragende Sehnen, und sein stärkerer Bau, weniger mit milderndem Fleische bekleidet, deutet alle Umrisse sichtbarer an. Alle Ecken springen schneller und minder vorbereitet hervor, der ganze Körper ist in bestimmtere Abschnitte abgetheilt, und gleicht einer Zeichnung, die eine kühne Hand mit strenger Richtigkeit, aber wenig bekümmert um Grazie, entwirft. Was hier in seinen Extremen geschildert ist, läfst freilich, auch mit genauer Beobachtung der natürlichen Wahrheit, eine grofse Veredlung zu. Aber, selbst bei der höchsten, wird eine Bestimmtheit übrig bleiben, welche sich der Gränze der Härte nähert. Solch ein Ideal ist, nach dem Urtheil der Kunstkenner, der Farnesische Hercules. Nach langer Arbeit ruht er aus, gestützt auf das Werkzeug seiner Kraft. Riesen und Ungeheuer hat er bezwungen, aber nicht mit der leichten Macht der Götter, die mit dem Gebot ihres Mundes und dem Wink ihrer Hand ihre Gegner vernichten; mit der Anstrengung eines Sterblichen hat er gerungen, mit mühevollem Schweifs den Sieg erkämpft. Zu derselben Gattung gehören auch die Fechterkörper. Arbeit und Kraftübung leuchten aus ihnen hervor, und der Ausdruck des empfangenden Genusses ist überall, selbst da entfernt, wo derselbe die männliche Kraft belohnt. Festigkeit, Bestimmtheit und eine Schärfe der Umrisse, die leicht in Härte auszuarten

Gefahr läuft, machen also ein zweites wesentliches Merkmal der Bildung des Mannes aus. Wo nicht schon die Hand der Natur oder die moralische Kultur diese Züge wohlthätig gemildert hat, da rauben sie der männlichen Schönheit wieder etwas von der Freiheit, die sie durch ihre gröfsere Unabhängigkeit von dem Geschlecht gewann.

In der Natur des Göttlichen strebt alles der Reinheit und Vollkommenheit des Gattungsbegriffs entgegen. Auch der Charakter der Geschlechter fängt an in demselben zu erlöschen, und in der jugendlichen Gestalt der Götter verliert sich die scharfe Zeichnung des männlichen Körpers in einer milden Grazie, welche die Härte hinwegnimmt, ohne die Bestimmtheit zu vertilgen. Wenn Hercules sich zum Olymp empor geschwungen hat, und in Hebes Umarmung des mühevollen Erdelebens vergifst, so umwallt auch seine körperliche Bildung eine mehr geläuterte Schönheit, und mit jugendlicher Leichtigkeit bewegen sich die entfesselten Glieder. Sich diesem Ideale zu nähern, kann auch der Mensch versuchen, und die Verbindung der menschlichen Schönheit mit der männlichen hilft erst die letztere vollenden. Grofsentheils vermag die Seele von innen heraus diesen Vorzug hervorzuschaffen; aber noch mehr ist er, insofern er nicht den Ausdruck des moralischen Charakters verstärken, sondern die eigentliche Schönheit erhöhen soll, eine Gabe der Natur. Vorzüglich ist diefs in der Jugend der Fall, die, wenn die Bildung der Kindheit gewissermafsen weiblicher ist, auf der schmalen Gränze zwischen beiden Geschlechtern steht. Alsdann erscheint die eigenthümliche Schönheit des Mannes in ihrem herrlichsten Glanze. Jede einengende Schranke ist entfernt, und alles vereint sich zu dem lebendigsten Ausdruck einer mit Stärke gerüsteten Energie, die durch Anmuth gemäfsigt ist. Ein solches Ideal ächter Männlichkeit erblicken

wir im Vaticanischen Apoll. Die höchste männliche Kraft und Bestimmtheit ist in ihm in die schönste Götterjugend gekleidet; alle Züge der Bildung sind sanft und oft nur noch dem Gefühle bemerkbar gezeichnet; und wenn uns der Bogen in seiner Hand und der Köcher auf der Schulter in Schrecken setzen, so durchdringt uns die stille Erhabenheit des Gottes mit ruhiger Ehrfurcht.

Wäre unser Sinn genug an Schönheit gewöhnt, um überall auch Schönheit zu fordern, so würden wir die Härte, welche die Gestalt des Mannes so oft begleitet, minder übersehn, und durch sie mehr an das Geschlecht, als an die Gattung erinnert werden. Indeſs liegt es doch nicht sowohl an einem Mangel aesthetischer Reizbarkeit in uns, als vielmehr an dem ganzen Geist seiner Bildung, wenn wir bei ihm mehr auf Bestimmtheit, als auf Schönheit der Formen achten. Diese Bestimmtheit ist ein eben so charakteristisches Merkmal seiner Bildung, als es Reiz und Anmuth bei der weiblichen ist; daher man ihm eben so wenig Unbestimmtheit und Leere als dem Weibe Mangel an Grazie verzeiht. Dieſs bringt den hohen Ausdruck selbstthätiger Kraft in ihm hervor, und verbindet alle einzelnen Theile mehr zu der Einheit des Begriffs eines lebendigen und selbstständigen Wesens, als zu der sinnlichen Einheit der Form, auf der wir so gern in dem weiblichen Körper verweilen.

Nach diesen Merkmalen sollte man indeſs in der Gestalt des Mannes nur Vollkommenheit ahnen, und an Schönheit verzweifeln, wenn sich mit jener strengen Richtigkeit des Baues nicht zugleich reizende Anmuth verbinden könnte. Dieſs aber ist bey der männlichen Schönheit in der That der Fall; die abstracte Einheit des Begriffs, welche dem Verstand Genüge leistet, befriedigt durch die lebendige Einheit der Ausführung das Gefühl, und mit der höchsten

Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Umrisse ist der leiseste Uebergang einer Form in die andere verträglich. Hat unter uns Mangel an gymnastischen Uebungen, harte Arbeit, welche die Bildung entstellt, mindere Freiheit von Sorge und von mechanischer Beschäftigung, und die ganze der Schönheit ungünstige Neigung des Zeitalters es schwieriger gemacht, diefs an dem lebenden männlichen Körper zu bestätigen; so dürfen wir uns nur an die Kunstwerke des Alterthums wenden. Auch der Schatten der Härte ist dort verbannt, und die Umrisse der männlichen Gestalt fliefsen gleich sanft, nur mit mehr Sparsamkeit des Stoffs, als in der weiblichen, ineinander. Vorzüglich sichtbar ist diefs in dem höchsten Ideale des Mannes, wo der physischen Eigenthümlichkeit zugleich die intellectuelle und moralische zur Seite steht. Reiz und Anmuth gatten sich also nicht weniger mit der männlichen als mit der weiblichen Form, nur dafs sie der letzteren das Gesetz selbst zu geben, bei der ersteren mehr das Gesetz des Verstandes auszuführen scheinen.

Bei dieser Schilderung der Gestalt beider Geschlechter ist es unmöglich, nicht zugleich auch an ihre innere Eigenthümlichkeiten erinnert zu werden. Wie sehr der Betrachter vermeiden möchte, eine Vergleichung mit denselben anzustellen, um nicht dadurch die Lauterkeit der Beobachtung zu stören, so mufs sich die Aehnlichkeit, selbst wider seinen Willen, ihm aufdringen. Denn überhaupt ist keine Gestalt eines organischen Wesens rein, nur von sich selbst abhängig, sondern jede wird durch den Begriff desselben und die ihm inwohnende Kraft bestimmt. In der unorganischen Natur ist alle Gestalt blofse Masse, wenn nicht willkührlich, doch wenigstens nicht nach innren Gesetzen, sondern durch äufsre Einwirkungen an einander gehäuft. Von Kraft ist keine Spur, als von derjenigen, durch

welche die Masse mächtig ist; und daher sind Formen dieser Art keiner andern Bedeutung fähig, als welche die Phantasie ihnen willkührlich nach unbestimmten Aehnlichkeiten beilegen will. Ganz anders ist es schon in dem Reiche, welches zunächst an dieses gränzt. Die Pflanze strebt mit eignem Leben empor, und streckt vielfach getheilte Wurzeln und Zweige aus, um fremden Stoff aufzunehmen und eignen abzusondern. Hier ist nicht mehr, wie dort, wo eine rohe ungeschiedene Masse auf einem sichren Grunde ruhte, die Gestalt bloſs nach mechanischen Gesetzen begreiflich; es offenbart sich in ihr eine innre formende Kraft. Dieser strebt indeſs die Materie entgegen, und daher stellt jeder organische Körper das Bild eines Kampfes dar, in welchem bald der eine, bald der andere Theil die Oberhand behält. Wenn die Materie aufhört Widerstand zu leisten, so begünstigt sie die Kraft, indem sie derselben, gerade wie in dem innren Wesen die Empfänglichkeit der Selbstthätigkeit, einen körperlichen Stoff leiht, und sie durch Leichtigkeit mildert. Die Beschaffenheit und das Verhältniſs dieser beiden Elemente, der Umfang der Kraft, und die Art, wie die Materie sie verkörpert, bestimmen eine Stufenfolge mehr oder weniger edler Bildungen, nach welcher sich jeder Naturgestalt ihr Rang anweisen lieſse. Bei diesem Geschäft müſste man sich aber hüten, über die äuſsre Bildung hinaus zu gehn. Unmittelbar die Gestalt muſs die Kraft ankündigen, auf die es hier ankommt, und thut dieſs auch in der That. Wo die ganze Masse, in mehrere einzelne Glieder vertheilt, Leichtigkeit und Beweglichkeit gewinnt, wo in dieser Vertheilung, wie in den Umrissen überhaupt, Ebenmaaſs und Regel herrscht, da ist eine bildende Kraft sichtbar, welche diese, aus den Gesetzen der bloſsen Materie unerklärbare Erscheinungen hervorbringt, und der Thätigkeit sowohl ihren U m f a n g als ihre G r ä n z e n be-

stimmt. Das erstere ist vorzüglich in der menschlichen Gestalt offenbar, die nicht blofs, wie jede organische Bildung, eine bildende Kraft und einen bildsamen Stoff überhaupt zeigt, sondern auch eine unbeschränkte, schlechterdings zu keiner einzelnen Verrichtung ausschliefslich bestimmte Kraft, und einen Stoff, der anstatt derselben zu widerstreben, ihr vielmehr entgegen zu kommen scheint.

Durch die ganze übrige thierische Schöpfung sehen wir, dafs jedem Wesen eine bestimmte Anzahl von Wegen zu verfolgen angewiesen, alle übrigen hingegen versagt sind. Nicht genug aber, dafs es die letzteren nicht wirklich einzuschlagen vermag, so ist es nicht einmal im Stande, diefs zu begehren, und seine Neigung ist, wie sein Vermögen gefesselt. Dagegen ist der Thätigkeit des Menschen schlechterdings keine einzelne Richtung ausschliefslich vorgeschrieben; was seiner Natur unmittelbar versagt scheint, dazu kann er die innern Schwierigkeiten durch Uebung, die äufsern durch allerlei Hülfsmittel entfernen, und das gänzlich Unmögliche selbst kann er wenigstens verlangend versuchen. Diese Eigenthümlichkeit nun verräth auch unmittelbar seine Gestalt, und das unterscheidende physiognomische Merkmal derselben ist eine solche Beschaffenheit der Bildung, mit welcher selbst der Gedanke des Zwangs unverträglich, und die nur durch Freiheit erklärbar ist *). Zwar offenbart sich dieses nicht in irgend einem einzelnen Zuge, sondern in dem ganzen Habitus des Körperbaues und in der freien Zusammenstimmung aller Theile, daher es auch

*) Auf ähnliche Weise, als hier, wenn gleich nur in den ersten Grundzügen, beim Menschen geschehn ist, liefse sich eine Physiognomik aller Thiergattungen entwerfen, bei der nur vorzüglich die beiden Klippen zu vermeiden wären, weder der Willkühr einer spielenden Einbildungskraft, noch dem mit den innren Eigenschaften des Geschöpfs vertrauten Verstande ein einseitiges Uebergewicht einzuräumen; folglich 1. nicht blofsen Grillen zu folgen, sondern überall, an der Hand

nur gesehn und empfunden, und nicht mit Worten beschrieben werden kann. Wenn aber gleich der Mensch durch diese ihm eigenthümliche Freiheit über die Schranken der Endlichkeit hinweggerückt scheint, so tritt er darum noch nicht aus den Gränzen der Natur, sondern diese sind in dem menschlichen Bau nur weiter gerückt. Denn indem die Materie die freie Thätigkeit des Geistes durch ihre Schwerfälligkeit und Trägheit beschränkt, so mildert sie auch durch ihre ruhige Stätigkeit die ungestüme Gewalt, mit welcher die Willkühr sich äufsert; und indem der Geist durch seine strenge Gesetzmäfsigkeit der Materie Zwang anthut, so beschränkt er zugleich ihren Ueberflufs, der unaufhörlich bestrebt ist, die Form zu vernichten.

Da der Mensch als ein gemischtes Wesen Freiheit mit Naturnothwendigkeit verknüpft, so erreicht er nur durch das vollkommenste Gleichgewicht beider das Ideal reiner Menschheit. Zwar müfste, wenn die moralische Würde behauptet werden sollte, der Wille herrschen, aber nicht über eine widerstrebende, sondern mit ihm übereinstimmende Natur, und eben diefs müfste auch die äufsere Bildung verkündigen. Hier aber sieht sich die Einbildungskraft von der Wirklichkeit verlassen, welche ihr nirgends die Gestalt eines solchen reinen, über alle Geschlechtseigenthümlichkeit erhabenen Wesens zeigt, und es wird ihr sogar schwer, auch nur ein Bild davon zu entwerfen. Denn indem sie den Charakter des einen Geschlechts zu

der Naturgeschichte, von dem eigentlichen Körperbau, insofern er auf die Gestalt Einflufs hat, auszugehen; 2. dem Begriff der innren Vollkommenheit des Geschöpfs, wie schon oben erinnert ist, auf diese physiognomische Beurtheilung seiner Gestalt keinen Einflufs zu verstatten, und es sich anfangs wenigstens nicht stören zu lassen, wenn auch vollkommnere Thiere in Absicht ihrer Gestalt einen niedrigeren Platz erhielten, oder umgekehrt. Von dem Thierreich dürfte man hernach den Uebergang zu den Pflanzen um vieles erleichtert finden.

verwischen bemüht ist, läuft sie Gefahr, den des andern an die Stelle zu setzen, oder, wenn sie dies vermeiden will, die übrigbleibenden Merkmale bis zur Unbestimmtheit zu schwächen. Indeſs ist es dennoch unläugbar, daſs zuweilen selbst in der Wirklichkeit, wenn gleich nur einzelne Züge einer Gestalt durchschimmern, die, als rein menschlich, zwischen der männlichen und weiblichen mitten inne steht, und weil jeder ein dunkles Bild davon in seiner Seele trägt, von niemand verkannt wird. Hie und da findet man etwas Ueberweibliches, wenn der Ausdruck erlaubt ist, das doch niemand darum unweiblich oder männlich nennen möchte; und eben so stöſst man bei Männern auf Züge, die man nicht auf die Rechnung des Geschlechts zu setzen vermag. Von dieser Art ist z. B. eine gewisse ruhige Gröſse, welche nicht durch Natur, sondern durch Willensstärke entsteht, und die in einer weiblichen Gestalt niemals unweiblich erscheinen wird, aber in einer männlichen auch nicht sowohl männlich, als menschlich heiſsen muſs. Sammelt man dieſs und ähnliche Merkmale (die man vielleicht so am richtigsten aufsuchte, daſs man sich fragte, was wohl von einer männlichen Bildung, mit Beibehaltung der vollen Weiblichkeit, auf eine weibliche übergetragen werden könnte?) in Ein Bild zusammen; so würde sich eine kunstmäſsige Bestimmtheit der Züge zeigen, die aber von Härte und Gewaltthätigkeit gleich weit entfernt wäre, und mit dieser würde sich eine Anmuth gatten, die ohne sie verdrängen zu wollen, eben so wenig von ihr verdrängt werden dürfte. Indem aber die eine der andern wiche, würde alsdann jede sich schwächen; über dem Bemühen, beide ganz aufzufassen, würde der Betrachter keine in ihrer Reinheit erblicken, und Vermischung würde an die Stelle der Verknüpfung treten.

Von diesen beiden charakteristischen Merkmalen der

menschlichen Gestalt, deren eigenthümliche Verschiedenheit in der Einheit des Ideals verschwindet, herrscht in jedem Geschlecht eins vorzugsweise, indefs das andere nur nicht vermifst wird. Dadurch beziehen sich beide, wie Hälften eines unsichtbaren Ganzen auf einander, und nöthigen durch ihren gegenseitigen Mangel das Gemüth, sie im Ideal zu ergänzen. In der Gestalt des Mannes offenbart sich durchaus eine strengere, in der Gestalt des Weibes eine liberalere Herrschaft des Geistes; dort spricht der Wille lauter, hier die Natur. So wie gröfsere Kraft und geringere Abhängigkeit von einzelnen bestimmten Naturzwecken jenen fähiger machen, jede Lage zu ertragen und selbst hervorzubringen, so verräth diefs auch sein höherer Wuchs, seine mehr hervortretende Brust, seine stärkere Knochenmasse, und das minder verdeckte Spiel seiner Muskeln. Kleiner, mit gröfserer Fülle begabt und mit stätigeren Umrissen geniefst das weibliche Geschlecht einer gleich grofsen Beweglichkeit, die aber, von geringerer Kraft begleitet, mehr als Geschmeidigkeit erscheint. In dem Manne hat der Wille den vollkommensten Sieg errungen, und den Stoff, fast bis zur gänzlichen Vertilgung seines Naturcharakters, ausgearbeitet. In dem Weibe hat der Stoff seine Eigenthümlichkeit mehr zu behaupten gewufst, und indem er sich unterwirft, flieht er den Ausdruck seines Unterliegens. Da nun auf diese Art jedes der beiden Geschlechter zwar die ganze Menschheit in allen ihren Eigenthümlichkeiten, aber nach einer mehr einseitigen Richtung zeigt; so mufs nothwendig immer das eine zu dem andern leiten. Gerade dadurch dafs Eine Seite überwiegend ist, entsteht unvermeidlich das Verlangen, auch einmal die andere herrschen zu sehen, und so, wenn nicht in der Wirklichkeit, doch wenigstens in der Phantasie, das gestörte Gleichgewicht wiederum herzustellen.

So wie sich beide Geschlechter zum Ideal reiner und geschlechtsloser Menschheit verhalten, so verhält sich auch ihre beiderseitige Schönheit zum Ideal der Schönheit. In beiden, haben wir gehört, ist die Menschheit ausgedrückt, denn jedes stellt die beiden, in ihr vereinten Naturen dar; nur dafs in jedem eine dieser beiden Naturen das Uebergewicht hat. Eben so kommt nun auch beiden Schönheit zu, aber in jedem herrscht nur Ein Bestandtheil derselben, ohne jedoch den andern auszuschliefsen. Wie in der Menschheit sich die Naturnothwendigkeit mit der Freiheit gattet, so sehen wir in der Schönheit die Materie mit der Form gepaart. Wie in der veredelten Menschheit das Gebot der Vernunft als der freie Wunsch der Neigung, und die Stimme des Affects als der Ausdruck des vernünftigen Willens erscheint; so erscheint in der hohen Schönheit die Gesetzmäfsigkeit der Form als ein freies Spiel der Materie, und die Geburt der Willkühr als ein Werk des Gesetzes! Wo sich daher die Menschheit zeigt, da wird auch Schönheit möglich sein; denn beide verhalten sich wie Wirklichkeit und Erscheinung, Urbild und Abbild zu einander, und wie die Menschheit specificirt ist, so wird es auch jederzeit die Schönheit sein. Der Ausdruck strengerer Willensherrschaft wird in der männlichen Bildung mehr Bestimmtheit der Formen erzeugen; der Ausdruck gröfserer Naturfreiheit in der weiblichen mehr die Stätigkeit des Stoffs unterstützen. Aber beide Gestalten müfsten jedem Anspruch auf Schönheit entsagen, wenn nicht jede diese beiden Vorzüge in sich vereinte, und es nicht blofs ein Uebergewicht Eines derselben wäre, welches die eine von der andern, und beide vom Ideal unterscheidet. Denn erhaben über den Kampf, in den alles Wirkliche durch seine Schranken verwickelt wird, und von der Eigenthümlichkeit frei, welche die Gattungen von einander unterschei-

det, behauptet das Ideal der Schönheit, so wie das Ideal der Menschheit, das vollkommenste Gleichgewicht. Der Formtrieb und der Sachtrieb werden daher gleich befriedigt, und tauschen in freiem Spiel ihre gegenseitigen Functionen aus *).

Wenn dies Gleichgewicht beider Principien der Schönheit gestört, nicht aber zugleich auch ihre Verbindung aufgehoben wird; so entstehen statt der einfachen idealischen Schönheit zwei verschiedene, aber minder vollkommene Gattungen. Beide bringen die Harmonie hervor, welche das Schönheitsgefühl charakterisirt, aber jede geht diesem Ziel auf einem andern Wege entgegen. Indem sich die eine durch einen überwiegenden Ausdruck von Gesetzmäſsigkeit der Vernunft empfiehlt, so wird zugleich durch die Anmuth der Darstellung die Einbildungskraft ins Interesse gezogen; indem die andere durch eine scheinbare Willkührlichkeit der Einbildungskraft schmeichelt, so unterwirft sie dieselbe zugleich durch eine wahre Nothwendigkeit dem Gesetze. Dieſs erfahren wir in der Einwirkung der Schönheit beider Geschlechter auf das Gefühl. Die männliche fodert durch verwickeltere Formen zunächst nur den Verstand auf, dessen Befriedigung sich erst später in das wahre Schönheitsgefühl auflöst. Die weibliche giebt durch ihre einfacheren Formen der Einbildungskraft mehr Freiheit; und ladet zunächst bloſs durch Ueppigkeit des Stoffes die Sinne ein, bis erst bei längerem Verweilen und tieferem Studium auch die ernsteren Foderungen der Schönheit befriedigt werden. Weil aber auf diesem Wege immer ein Uebergewicht auf der einen Seite, folglich auf der andern

*) Sowohl bei diesem, als den nächstfolgenden Absätzen wird der Leser ersucht, sich an den, in den Briefen über aesthetische Erziehung im 1sten und 2ten St. der Horen aufgestellten Begriff der Schönheit zu erinnern.

ein Mangel bleibt, so thut keine von beiden dem ästhetischen Gefühl Genüge, welches seiner Natur nach zum Vollendeten strebt, und sich nicht eher, als beim Ideale zur Ruhe giebt. Von der einen Bildung geht es daher zur andern über, und strebt, indem es durch die Eigenthümlichkeiten der einen die entgegengesetzten der andern aufhebt, beide in ein Ganzes zu verknüpfen, um wenigstens Augenblicke lang das Ideal festzuhalten. Diese Beziehung der zweifachen Geschlechtsbildung auf die idealische Schönheit macht, dafs jede nur eigentlich insofern wahrhaft schön erscheint, als ihr die andere gegenübersteht, jede (um ein kühneres Bild zu gebrauchen) nur einen Accord anschlägt, welcher erst in der andern vollkommen austönt. Auch hier stehen die Geschlechter in gegenseitiger Abhängigkeit von einander; denn beschränkt für sich, gewinnen sie auch hier nur durch ihre innige Gemeinschaft Vollendung. Aber eben so wie die Schranken der Geschlechtsbildung die Phantasie unaufhörlich zu Hervorbringung des Ideals auffodern, so führen die Schranken dieses Vermögens nothwendig wieder zu der Geschlechtsbildung zurück. Vergebens würde die Phantasie die Herrschaft der Form gegen die Freiheit des Stoffs völlig gleichmäfsig abzuwägen versuchen; denn da sie immer nur von Einer Seite ausgehen könnte, so würde sie auch entweder der einen oder der andern ein Uebergewicht einräumen, und dadurch, ohne es selbst zu bemerken, zur männlichen und weiblichen Bildung zurückkehren.

Wenn nun aber das nach Vollendung strebende ästhetische Gefühl von der einen Geschlechtsbildung unbefriedigt zur andern übergeht, so wird es hierin selbst von der eigenthümlichen Beschaffenheit beider unterstützt. Denn ihrer charakteristischen Verschiedenheiten ungeachtet, nähern sich die männliche und weibliche Bildung dadurch einan-

der, dafs in jeder dem besondern Ausdruck des Geschlechts der allgemeine Ausdruck der Menschheit zur Seite steht. Indem die Uebereinstimmung mit dem Ideal, zu welcher der letztere berechtigt, durch die Schranken des ersteren begränzt wird, entstehen die besondren Arten der Schönheit, die wir die männliche und die weibliche nennen. Ohne den Charakter des Geschlechts besäfse der Mann keine eigenthümliche Schönheit, ohne den Charakter der Menschheit überhaupt keine Schönheit; und eben diefs ist mit dem Weibe der Fall, wenn gleich die weibliche Bildung, gerade insofern sie weiblich ist, der Schönheit näher verwandt scheint. Ueberall mufs man sich gewöhnen, das Geschlecht als Schranke zu betrachten, da es von der Summe der Anlagen, welche der Begriff der Gattung in sich fafst, immer eine gewisse Anzahl einseitig ausschliefst. In der Menschheit hebt es die gegenseitige Freiheit auf, mit welcher die Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit in dem Ideale zusammenwirken, und damit sich jede in einem eigenen Wesen darstelle, mufs (da sie einander doch niemals ganz entbehren können) die eine der andern untergeordnet werden. Wo nun die Selbstthätigkeit die Empfänglichkeit unterdrückt, da mufs auch in der Erscheinung der Stoff der Form dienen, und das Gegentheil mufs da statt finden, wo die Selbstthätigkeit der Empfänglichkeit weicht. Alle Schönheit aber beruht auf einer freien Verbindung der Form mit dem Stoff, und wenn sich dieselbe auch (insofern man von ihren höchsten Graden abstrahirt) mit dem einseitigen Uebergewicht eines ihrer beiden Elemente verträgt, so erlaubt sie doch nie gänzliche Unterdrückung des andern, oder was auf dasselbe hinausläuft, wirkliche Trennung beider.

Kaum ist es indefs nöthig, dasjenige noch aus Begriffen beweisen zu wollen, was sich schon innerhalb des Kreises der Erfahrung so mannichfaltig bestätigt. Im Mann

und im Weibe findet unser ästhetisches Gefühl nur insofern Schönheit, als der Charakter der Menschheit den Charakter des Geschlechts veredelt hat. Der uncultivirte männliche Naturcharakter, aufser Zusammenhang mit dem moralischen Menschencharakter betrachtet, drückt den Zügen das Gepräge der Härte und Gewaltthätigkeit auf, und die zu scharfe Zeichnung der Form verbannt alle Weichheit des Stoffs, ohne deswegen auch nothwendig den Verstand durch Gesetzmäfsigkeit zu befriedigen. Dagegen zeigt die weibliche Bildung, wenn wir uns die Weiblichkeit gleich entblöfst von menschlicher Cultur denken, eine plumpe Masse, die allein Trägheit und Schlaffheit verräth, und der Ueberflufs des Stoffs unterdrückt alle Spuren der Form. Unfähig zu jedem freieren Aufschwung, wird die Gestalt nur durch den Ausdruck der Begierde belebt, und giebt dadurch das widrige Bild einer kraftlosen Heftigkeit. Könnte man sich daher den Geschlechtscharakter vereinzelt denken, so würde der Ausdruck der zeugenden Kraft blofs in gewaltthätiger Anstrengung der Energie, der Ausdruck der empfangenden allein in üppigem Uebermaafse des Stoffs bestehen, und indem jener dem auf einzelne Zwecke gerichteten Verstande, dieser der groben Sinnlichkeit einseitig Genüge thäte, würde jeder den ästhetischen Sinn unbefriedigt lassen.

Dafs der Geschlechtscharakter in der That nur in Verbindung mit dem höheren Menschencharakter der Schönheit fähig ist, wird alsdann noch anschaulicher, wenn man ihn getrennt von diesem betrachtet. Unmittelbar wie man das Gebiet der Menschheit verläfst, sinkt auch die Schönheit herab; aber unmittelbar zeigt sich auch alsdann zwischen beiden Geschlechtern eine, in ihren wesentlichen Eigenthümlichkeiten nothwendig gegründete Verschiedenheit. Das männliche Geschlecht behält, auch wenn es gänzlich

auf seinen bloſsen Naturcharakter zurückgesetzt ist, doch immer den Ausdruck einer Kraft, die zwar, von roher Wildheit begleitet, furchtbar und zurückstoſsend ist, aber doch immer, zumal wo alle moralische Foderungen hinwegfallen, Interesse und Staunen erweckt. In dem weiblichen hingegen unterdrückt alsdann die Materie die Kraft, und dieser Verlust wird durch keine Anmuth vergütet. Hieraus muſs man sich die auffallende Erscheinung erklären, daſs im Thierreiche beide Geschlechter in Absicht auf ihre Schönheit in einem so gänzlich umgekehrten Verhältniſs, als in der Menschheit, stehen. Denn anstatt daſs im Menschen das schwächere Geschlecht dem stärkeren an Schönheit nicht nur vollkommen gleich ist, sondern es sogar darin übertrift; so sind dagegen durchaus alle weibliche Thiere auffallend weniger schön, als die männlichen ihrer Gattung. Vergebens würde man den Grund dieser Verschiedenheit in dem organischen Körperbau aufsuchen wollen, da die, aus der eigentlichen Structur des Körpers erkennbaren Ursachen der Geschlechtsverschiedenheit, der Analogie der Naturgesetze zufolge, nothwendig überall dieselben sein müssen. Auch findet man bei den Thieren in der That dieselben physischen Eigenthümlichkeiten der Geschlechter, wie bei dem Menschen; auch dort ist das weibliche, in Vergleichung mit dem männlichen, durchaus kleiner, schwächer, von zarterem Knochenbau, und mit mehr Masse begabt. Die allgemeine Natur der Thierheit ist es daher, welche allein den Grund jener Erscheinung enthält. Unfähig durch sich selbst Ansprüche auf Würde zu machen, sinkt dieselbe durch weibliche Kleinheit, Schwäche und Weichheit gänzlich herab, und kann nur noch durch männliche Gröſse Kraft und Festigkeit gewinnen. Da die physische Schwäche der Weiblichkeit in ihr nicht durch moralische Stärke gehoben wird, so erscheint dieselbe als

blofser Ausdruck des Unvermögens, der auch in der weiblich-menschlichen Gestalt erst ausgelöscht sein mufs, wenn sie der Schönheit fähig sein soll; da aber von der thierischen Gestalt nur physische Vorzüge gefodert werden, so schadet es dagegen nichts, wenn der Ausdruck männlicher Unabhängigkeit in einen Ausdruck gesetzloser Willkühr ausartet.

Ohne indefs bis zur Thierheit hinabzusteigen, lassen sich die obigen Behauptungen auch durch Beispiele aus der menschlichen Natur selbst bestätigen. Unter denjenigen Nationen, die noch, ohne alle Cultur, im ursprünglichen Stande der Wildheit leben, ist die Gestalt der Weiber fast eben so wenig an Schönheit mit der Gestalt der Männer vergleichbar; und wenn man auch unter gebildeten Nationen hie und da ähnliche Ungleichheiten bemerkt, so würde eine genauere Untersuchung wahrscheinlich auch auf ähnliche Ursachen führen. Wenigstens sehen wir auch unter uns, dafs, wo männliche und weibliche Gestalten das Gepräge ausschweifender Sittenlosigkeit an sich tragen, wo die Menschheit in ihnen entadelt, und die Freiheit unterdrückt ist, die letzteren immer einen noch eckelhafteren und widrigeren Eindruck hervorbringen, als die ersteren, die wenigstens noch durch den Ausdruck physischer Kraft eine gewisse Haltung bekommen. In allen diesen Fällen nun kehrt dieselbe Erscheinung zurück; überall ist die weibliche Gestalt nur für den höchsten Ausdruck geschaffen, und wenn sie nicht in menschlicher Schönheit auftritt, so ist ihr Schönheit überhaupt fremd. Freilich aber gilt diefs allein bei der ästhetischen Beurtheilung; nur da, wo der Mensch, nicht das Geschlecht die Entscheidung fällt. Hier schmeichelt ohne Unterschied die Bildung des einen Geschlechts der Neigung des andern, und leicht gewinnt hier jedes bei dem andern den Preis. Nur wo in feiner

organisirten Seelen das Gefühl für das Schöne alle Empfindungen harmonisch gestimmt hat, ist auch diese Neigung höheren Foderungen untergeordnet, nur da wird der bloſse Geschlechtstrieb in menschliche Liebe verwandelt, und von dem beschränkten Gebiet der Sinne in das idealische der Phantasie hinübergeführt. Sonst dehnt sich vielmehr diese Unlauterkeit des Geschmacks auf alle Gegenstände aus, die nur irgend diese Seite berühren; und untersuchten wir die Urtheile genau, die im Kreise des gesellschaftlichen Lebens über Bildung, Mode, Anstand, über Kunstwerke, Theater, Schriften u. s. w., kurz über alles gefällt werden, was im weitesten Verstande zum Gebiete des Geschmacks gehört, so würden wir mit Erstaunen wahrnehmen, wie selten uneigennütziger Beifall ächte Schönheit krönt.

Der Geschlechtscharakter ist also als eine Schranke anzusehen, welche die männliche und weibliche Schönheit von der idealischen entfernt; und so lange er auf die Form Einfluſs hat, wird er es derselben unmöglich machen, sich zum Ideal zu erheben. Aber da es das Gesetz der endlichen Natur ist, nur vermittelst der Schranken zum Unendlichen aufzusteigen, nur durch Materie zur Form, und nur durch Trennung zur Harmonie zu gelangen; so ist die Geschlechtsschönheit, obgleich sie für sich allein der Idealschönheit ewig widerspricht, doch der einzige Weg zu derselben. Ueberdieſs ist der Mensch nur, insofern er dem Geschlecht angehört, an diese Schranke gebunden, aber insofern er zugleich die Anlagen zur freien, geschlechtslosen Menschheit in sich trägt, davon losgesprochen. Vermöge der leztern kann er die Vollendung, welche die Gränzen seines Geschlechts ihm versagen, sich durch Freiheit erwerben, und seinen einseitigen Naturcharakter durch seinen moralischen zum Ideal ergänzen; und je lebendiger

dieser, sei es durch die Gunst der Natur, oder durch die innere Wirksamkeit der Vernunft, auch aus der äufsern Bildung spricht, desto mehr verliert der Ausdruck des Geschlechtscharakters seine Einseitigkeit. Wir sehen aus der Verbindung der Menschheit mit dem Geschlecht eine neue mittlere Schönheit hervorgehn, und diese ist es, welche man gewöhnlich unter der männlichen und weiblichen Schönheit versteht. In ihr ist das Gleichgewicht des Ideals nur um so viel gestört, als es die Beschränktheit endlicher Naturen nothwendig macht, und diese Störung selbst ertheilt der Gestalt eine so individuelle Mischung der Züge, dafs sie dadurch einen neuen Zauber gewinnt. Es ist weder die Menschheit allein, noch das Geschlecht, welches im Mann und im Weibe erscheint; eigne, in sich geschlossene Gestalten sind beide, welche weder an jene, noch an dieses einseitig erinnern. Der Ausdruck der männlichen Stärke, welche vereinzelt für sich zu leicht das Ansehn physischer Gewalt erhält, wird durch den Ausdruck menschlicher Würde gemildert, und die blinde Herrschaft der Willkühr, die den Mann, ehe er sich der Herrschaft der Vernunft unterwirft, in eine bedenkliche Anarchie versetzt, kündigt sich als moralische Freiheit an. So weicht in den Idealen der Kunst der männliche Trotz des Heroen der milden Erhabenheit des Gottes, und so finden wir in diesem den Charakter der Männlichkeit, der fast bis auf seine letzten Spuren vertilgt ist, nur in seiner Uebereinstimmung mit der reinen Menschheit wieder.

Noch inniger aber ist in der weiblichen Schönheit die Weiblichkeit mit der Menschheit verbunden; und noch mehr, als in der männlichen, geht aus beiden eine neue mittlere Bildung hervor, welche, indem sie ihre Züge zugleich von beiden entlehnt, den einseitigen Ausdruck jeder gleich täuschend verbirgt. Denn selbst in den höchsten Graden der

Vollendung erhält sich der Ausdruck der Weiblichkeit unverkennbar neben dem Ausdruck der reinen Menschheit, und wenn er auch unaufhörlich in ihn überfliefst, so geht er doch nie ganz in demselben unter. Allein dieser Eigenthümlichkeit ungeachtet, vermag dennoch das Weib nicht weniger, als der Mann, seiner Schönheit eine von der einseitigen Geschlechtsbildung unabhängige Vollendung zu geben. Zwar kann weder die überwiegende Herrschaft des Stoffs gänzlich aufgehoben, noch der Ausdruck physischer Schwäche und Abhängigkeit vertilgt werden, welcher immer die weibliche Gestalt begleitet. Aber indem die freie Kraft der Menschheit sich jener physischen Schwäche zur Seite stellt, bringt sie das Bild einer moralischen, durch sich selbst gemäfsigten Stärke hervor, und eben so wird jene Naturabhängigkeit in eine freiwillige Unterwerfung unter ein selbstgegebenes Gesetz verwandelt. Gleich ungehemmte Kraft spricht daher aus der männlichen und weiblichen Bildung, nur dafs sie in der ersteren sich über einen schrankenlosen Wirkungskreis zu verbreiten, in der letzteren sich freiwillig zu mäfsigen scheint.

Weil aber beide Geschlechter nie der Endlichkeit entfliehn, so setzt sich dieser idealischen Vollendung der Gestalt in beiden ein ewiges Hindernifs entgegen; und nie ist die höchste Schönheit in der Wirklichkeit erreichbar. Das Endliche müfste zum Unendlichen werden, wenn jenes Gleichgewicht in der Erscheinung dargestellt werden sollte, und selbst dann würde kein menschlicher Sinn es aufzufassen vermögen. Allein auch hier zeigt der Ausdruck des zweifachen Geschlechtscharakters einen Weg, sich dem Ziele zu nähern, und auch dem Betrachter kommt er zu Hülfe, der sich von der Erscheinung zur Idee zu erheben versucht. Da beide Geschlechtsbildungen mit der rein menschlichen verwandt sind, so wecken sie beide das Gefühl äch-

ter Schönheit in ihm; da aber jede eine besondere Gattung ausmacht, so wird auch seine Aufmerksamkeit durch jede vorzugsweise auf eine der beiden Gattungen der Schönheit geheftet. Dadurch empfängt er beide Elemente des Ideals einzeln und in verständlicher Klarheit, ohne dafs doch die Einheit aufgelöst wird, in welcher das Wesen desselben besteht. Ungestört kann er es nun durch die Schöpfungskraft seiner Phantasie zu bilden versuchen, und sich, indem er auch hier, wie überall, von der Wirklichkeit aufser ihm nur den beschränkten Stoff entlehnt, durch innere selbstthätige Kraft zur schrankenlosen Idee erheben.

Man mag daher objectiv auf die Bildung der Geschlechter selbst, oder subjectiv auf den Eindruck sehen, den sie hervorbringen; so mufs der Geschlechtscharakter, der nur in Vergleichung mit dem Ideal eine einengende Gränze ist, in Rücksicht auf die Schranken endlicher Naturen vielmehr ein Mittel zur Vollkommenheit heifsen. Der Ausdruck des männlichen hebt in der Bestimmtheit der Züge die Herrschaft der Form mehr heraus, und da ihn der Ausdruck der reinen Menschheit mildernd begleitet, so kann er sich nicht weiter vom Ideale entfernen, als an sich nothwendig ist, jene Eine Seite des letzteren vorzugsweise darzustellen. Der Ausdruck des weiblichen zeigt in der Anmuth der Züge die Freiheit des Stoffs in einem lebhafteren Bilde, und wird auf eben die Weise von demselben Ausdruck der reinen Menschheit beherrscht. Der Mann erscheint nun feuriger, das Weib sanfter, als man sich den geschlechtslosen Menschen denkt; und daher pflegt man zu sagen, dafs die männliche Schönheit zur Anstrengung auffodere, die weibliche zur Ruhe einlade. Allein diese Ausdrücke schildern nur die gemeine Wirkung der verschiednen Geschlechtsbildung auf wenig verfeinerte Sinne, und vorzüglich den Eindruck, welchen die Gestalt des reinen Ge-

schlechts in dem andern hervorbringt. Wenn die angestrengte Kraft des Mannes erquickende Ruhe, die unbestimmte Sehnsucht des Weibes bestimmende Einheit sucht, so muſs beiden ihre gegenseitige Gestalt Befriedigung gewähren, die aber, weil sie Bedürfnissen entspricht, immer eigennützig und der ästhetischen Beurtheilung nachtheilig ist.

Wo sich der Mensch der Betrachtung des Schönen weiht, da muſs er sich von aller Partheilichkeit lossagen, und geschlechtslos allein der Menschheit angehören. Nur in solchen glücklichen Momenten gelingt es ihm, sein Wesen zu dem höchsten Gleichgewichte zu stimmen, und die Kräfte, womit er der Natur und womit er der Gottheit verwandt ist, in Eins zu verschmelzen. Zu diesem Ziel führt ihn die männliche und weibliche Form auf verschiedenen Wegen. Die weibliche bezaubert zuerst die Sinne durch ihre Anmuth; da aber der Stoff ganz Form, die scheinbare Willkühr ganz Nothwendigkeit, und die Fülle des sinnlichen Reizes nur Ausdruck zarter und feiner Geistigkeit ist, so flieſst die zuerst geweckte sinnliche Empfindung in unentweihter Reinheit in die geistige über. Die männliche fodert, indem sie zu den Sinnen spricht, unmittelbar zugleich durch Bestimmtheit den Geist zur Thätigkeit auf; da aber die Form in ihr als Stoff, die Nothwendigkeit als Freiheit, und die geistige Würde in dem Gewande sinnlicher Anmuth auftritt, so geht die zuerst rege gemachte geistige Empfindung in die sinnliche über. Dort geht das Gemüth vom Spiel zum Ernst, hier vom Ernst zum Spiele; und da in beiden Fällen zwei verschiedene Empfindungen entstehen, zwischen welchen das Gemüth unaufhörlich schwankt, und die es immer reproducirt; so bringt jede beider Bildungen eine gemischte Stimmung hervor, in welcher der eigenthümliche Charakter einer jeden durch den

entgegengesetzten gemäſsigt ist. Die weibliche Gestalt legt durch diese Verbindung ihre erschaffende, die männliche ihre anspannende Eigenschaft ab; und indem die erstere mit Kraft beseelt, die letztere durch Anmuth gemäſsigt wird, wirken beide belebend auf das Herz. Dagegen hängt die Zuneigung zu jeder der Formen von der Uebereinstimmung des eignen Charakters mit dem ihrigen ab, und die sanftere Empfindung wird lieber bei der weiblichen, die mehr energische bei der männlichen Schönheit verweilen. Indem nun auf diese Weise die Betrachtung jeder von einer ihr analogen einseitigen Stimmung auszugehn, aber eine gemischte hervorzubringen pflegt, so wird das Gemüth immer von der einen für die andere, und dadurch von beiden für die Ideal-Schönheit empfänglich gemacht.

Nie wird daher der Künstler, der nach der höchsten Wirkung streben soll, das Studium beider Gestalten von einander trennen, oder sich ausschlieſslich der Darstellung Einer widmen dürfen. Aber selbst bei der sorgfältigsten Vermeidung einer solchen Einseitigkeit, wird er doch nie in beiden gleich glücklich sein, und nie ganz die Neigung überwinden können, die ihn überwiegend zu der Einen hinzieht. Denn auch das Kunstgenie fühlt den Einfluſs des Geschlechtscharakters, und das angestrengteste Bemühen nach reiner Idealität wird denselben doch nur zu veredlen, schwerlich aber zu vertilgen vermögen. Die männliche Bildung befriedigt sichtbarer durch Richtigkeit der Verhältnisse die Anfoderungen der K u n s t, die weibliche durch Anmuth der Umrisse die Anfoderungen des G e f ü h l s an die Schönheit. Das Gefühl aber ist nur dann ein sichrer Führer, wenn der Verstand es ausgebildet hat, und der angehende Künstler muſs sich daher zuerst an der männlichen Gestalt üben, wo er den technischen Theil der Kunst fest und deutlich gezeichnet findet. Erst wenn er in die-

sem Studium beträchtliche Fortschritte gemacht hat, wird es auch seinem Auge gelingen, dieselbe Nothwendigkeit der Form auch unter der Hülle weiblicher Anmuth zu entdecken, und der letzte schwere Schritt seiner Ausbildung wird es sein, diese Nothwendigkeit darzustellen, ohne der Grazie zu schaden. In den höchsten Graden der Vollendung ist die Darstellung der weiblichen Schönheit schwerer; denn zu allen Foderungen, welche die männliche an den Künstler macht, kömmt noch die schwierigste hinzu: indem er die strengste Gesetzmäfsigkeit beweifst, den Schein derselben zu vermeiden. Verlangt man hingegen nur geringere Vollkommenheit, so ist die weibliche Gestalt wieder leichter. Denn wenn in der männlichen jeder Fehler gegen die Wahrheit zu sichtbar ist, und es schon ein tiefes Studium erfodert alle zu vermeiden; so begnügt sich dagegen bei der weiblichen der mittelmäfsige Künstler, so wie der gewöhnliche Beurtheiler mit der blofsen Aufsenseite der Weiblichkeit, mit Weichheit, Gefälligkeit und Reiz, und übersieht darüber leichter wenn nicht wirkliche Unwahrheit, doch wenigstens Leere.

Selbst in dem ächten Künstler, der aber vorzugsweise für weibliche Schönheit gestimmt ist, macht zuerst die Phantasie ihre Ansprüche auf sanfte Stätigkeit und liebliche Anmuth geltend, und selbst er fängt von dem sinnlichen Theile der Kunst an (wenn der Ausdruck erlaubt ist), nur dafs er nicht auch dabei stehen bleibt, sondern von da zur Idee übergeht. Diese sucht er nun in ihrer höchsten Lauterkeit und Präcision aufzufassen und darzustellen; aber wegen jenes Uebergewichts der Phantasie besitzt er nicht sowohl Schärfe als Feinheit des Blicks, nicht sowohl Kühnheit als Zartheit der Hand, und scheint nicht sowohl die einzelnen Züge genau zu unterscheiden, als er vielmehr das Ganze durch kaum bemerkbare Uebergänge verbindet.

Gerade umgekehrt werden in dem, mehr für männliche Schönheit gestimmten zuerst die Foderungen des Geistes auf Bestimmtheit und Nothwendigkeit der Form rege; er fängt von dem geistigen Theile der Kunst an, ergreift mit tiefeindringendem Blick den Charakter der Gestalt, und zeichnet ihn mit kraftvollen Zügen, indem er ihn zugleich in anmuthige Grazie kleidet, und sich dadurch von der Wahrheit zur Schönheit erhebt. Zwar ist es unvermeidlich, bei Schilderungen, wie die hier entworfenen sind, nicht das noch zu sehr zu trennen, was in der Wirklichkeit innig verbunden ist; allein unläugbar wird doch ein solches Uebergewicht entgegengesetzter Eigenschaften in diesen beiden verschiednen Künstleranlagen herrschen, und durch das Studium des Ideal-Schönen zwar vermindert, nie aber gänzlich aufgehoben werden.

In welchen Verhältnissen man daher die verschiedne Geschlechtsbildung betrachten mag, so findet man dieselbe immer in einer doppelten Beziehung: auf sich selbst und auf das Ideal; und eben so wie beide Geschlechter durch ihre innern, sich gegenseitig unterstützenden Anlagen die menschliche Kraft, über den Kreis der Endlichkeit hinaus, erweitern, so führen sie durch ihre äufsere verschiedne Gestalt das Schönheitsgefühl dem Ideal entgegen. Denn so schwer sich auch die äufsere Bildung aus der innern organischen Bestimmung verständlich machen läfst, so belohnend ist es doch, selbst den verborgnen Zusammenhang der Natur aufzusuchen; und hier bedarf es keiner mühsamen Anstrengung, um sich zu überzeugen, dafs keines von beiden Geschlechtern, seiner innern Eigenthümlichkeit nach, unter einer andern Gestalt, als die es wirklich zeigt, zu erscheinen im Stande war. In dem männlichen ist Uebergewicht der Kraft charakteristisch und zwar einer Kraft, die zu zeugen bestimmt ist, sich schnell zu sammeln ver-

mag, und immer von Einem Punkt aus nach aufsen hin strebt. Mit Schnelligkeit sehn wir sie daher die Muskeln anspannen, mit Heftigkeit sich aller hindernden Masse entledigen, und ununterbrochene Thätigkeit athmend, den ruhigen Genufs entfernen. Dadurch nähert sie sich der bildenden Kunst, die eben so, wie sie, dem lebenden Princip Herrschaft in der todten Masse verschaft.

Die empfangende Kraft hingegen besitzt eine gröfsere Fülle; sie ist mehr gemacht, Thätigkeit zu erwiedern, als ursprünglich zu erzeugen, aber was ihr an Feuer gebricht, das ersetzt sie durch Beharrlichkeit. Durch ununterbrochene Stätigkeit der Umrisse, Zartheit und Weichheit kündigt sich daher die Weiblichkeit auch in der äufsern Gestalt an, und ertheilt derselben dadurch, selbst wenn ihr die Schönheit fehlt, doch wenigstens immer den Reiz des Angenehmen, das so oft mit dem eigentlich Schönen verwechselt wird. Da sie nun zugleich keinem Theil sich überwiegend vorzudrängen verstattet, und nur die höchste sinnliche Einheit ihr vollkommen entspricht, so steht die weibliche Gestalt überhaupt der Schönheit näher, als die männliche, und hat selbst da wenigstens die Form derselben, wo sie auch ihren Gehalt entbehrt. Denn da Freiheit von allem Zwang die Seele jeder Schönheit ist, und die ächte Schönheit sich nur dadurch unterscheidet, dafs sie mit dieser Eigenschaft die höchste Realität und Bestimmtheit verbindet, so mufs schon die blofse Stätigkeit, Flüssigkeit und Kühnheit der Formen als ein Analogon der Schönheit erscheinen, weil sie jenen wesentlichen Charakter derselben an sich trägt. Hierauf gründet sich unstreitig die Foderung der Schönheit, die man vorzugsweise vor dem männlichen Geschlecht an das weibliche richtet. Bei dem Mann ist die Schönheit eine Zugabe und ein freies Geschenk der, über den einseitigen Geschlechtscharakter

siegenden Menschheit in ihm; von dem Weibe wird sie als eine Schuld, die das Geschlecht entrichtet, wie die Weiblichkeit selbst, verlangt. Wie diese, kann sie daher auch bei der Beurtheilung des Innern in Betrachtung kommen, und gewissermafsen zur Pflicht gemacht werden; denn der innere Charakter der Weiblichkeit kann keinen andern Ausdruck als Schönheit haben. Mit Unrecht aber würde man diese noch gehaltlose Schönheit, die nur eine eigene beschränkte Gattung ist, mit jener ächten und idealischen verwechseln, zu welcher vielmehr jedes Geschlecht sich nur dadurch erhebt, dafs es die reine Menschheit mehr in sich geltend zu machen, das männliche, dafs es mehr Freiheit, das weibliche, dafs es mehr Nothwendigkeit zu erlangen versucht.

Nicht immer aber wird durch diefs doppelte Bemühen die eigentliche Schönheit erhöht. Sehr oft erhält die Gestalt nur einen lebhafteren Ausdruck dadurch, und der Ausdruck ist wesentlich von der Schönheit verschieden. Zwar werden in der Erfahrung oft beide mit einander verwechselt, und nicht selten hören wir Bildungen schön nennen, die blofs interessant heifsen dürften. Wie sonst so oft durch die Sinnlichkeit, so wird hier das ästhetische Gefühl durch den Verstand irre geführt, und es bestätigt sich aufs neue, wie selten die harmonische Stimmung des Gemüths ist, welche allein für Schönheit empfänglich macht. Wo der Ausdruck vorwaltet, da beherrscht das Gemüth die Züge, und hindert sie, ihrer eignen Freiheit zu folgen. Daher erklärt sich eine solche Bildung nicht, wie die blofs ästhetische, durch sich selbst und die Aufmerksamkeit wird von der äufsern Gestalt auf den innern Charakter gezogen. Die blofs gefällige Bildung hingegen verkündigt die höchste Freiheit der Züge; an keinen bestimmten Ausdruck gebunden, überlassen sie sich allein einer anmuthigen Stätigkeit.

Darum wird zwar hier das Auge nicht von der Gestalt hinweg zu etwas anderm hinübergeführt, aber es ist ihm gleich unmöglich auf dieser Leerheit zu verweilen. Nur die schöne Gestalt, die zwischen beiden in der Mitte steht, enthält in sich vollendet, zugleich alles, was dem Sinn und was dem Geiste genügt, und nur in ihr ist der inhaltvollste Ausdruck zugleich mit der freiesten Anmuth der Züge verbunden. Darum aber findet nun auch der Betrachter in ihr seine kühnsten Erwartungen übertroffen, und da er das ganze Wesen in vollkommener Einheit erblickt, so trennt seine Phantasie nicht mehr die äufsre Gestalt von der innern Bedeutung. Also nicht deswegen, weil ihr der Charakter mangelt, sondern deswegen, weil sie ihn nicht auf Unkosten der Freiheit hervorstechen läfst, ist die Schönheit von dem Ausdruck zu unterscheiden. Indem sich der letztere blofs auf die Darstellung des gegenwärtigen Zustandes, also auf eine enge Wirklichkeit beschränkt, drückt die Schönheit vielmehr das Total des Charakters, und das unendliche Vermögen desselben aus, aus welchem alle einzelnen Aeufserungen fliefsen. Da aber das Unendliche in der Erscheinung unerreichbar ist, so bleibt freilich auch die höchste menschliche Schönheit in gewissem Verstande nur Ausdruck, und so kommt es nur darauf an, den letzteren der Schönheit zu nähern. Von einem Bilde des vorübergehenden Affekts mufs er zu einem Bilde des bleibenden Charakters erhoben werden, und zwar eines Charakters, der nicht blofs von einer Seite, sondern von allen harmonisch ausgebildet ist.

Eine auffallende Erscheinung ist es, dafs, obgleich der Ausdruck der Schönheit sogar Gefahr droht, dennoch der bessere Geschmack unsers Zeitalters fast ausschliefslich auf ihn gerichtet ist. Sowohl in Gemälden als in den Werken der bildenden Kunst vergessen wir Grazie und Schönheit

über der Zeichnung der Charaktere, und oft nur der momentanen leidenschaftlichen Stimmung derselben; dem Dichter übersehen wir Fehler der Composition des Ganzen, auf welcher die Schönheit beruht, wenn er uns nur durch Charakter-Ausdruck Genüge leistet, und eben so verzeihen wir dem Schriftsteller überhaupt Mangel an kunstvoller Einheit der Darstellung, wenn er uns nur durch kühne und originelle Wendungen interessirt. Der wahre Tonkünstler, der sich über den willkührlichen Ausspruch der Mode hinaussetzt, führet eine ähnliche Klage, und wer sich gewöhnt hat, das Gesetz der Schönheit auch auf Gegenstände des täglichen Lebens anzuwenden, der muſs in unserm Umgang, unserm Anstand, unsern Sitten sehr oft die nöthige Grazie und das Bestreben nach ächter Schönheit vermissen, so sehr auch der Verstand durch den innern Gehalt und Charakter im einzelnen befriedigt wird. Kaum ist es möglich, sich hiebei nicht an den Einfluſs zu erinnern, welchen zwei Nationen von ganz entgegengesetztem Charakter nach und nach auf unsern Geschmack ausgeübt haben, und seine Blicke nicht erwartungsvoll auf eine dritte zu richten, welche den Gehalt, wie die Form, wieder in ihre Rechte einsetzte und beiden einander zu verdrängen wehrte, wenn sich von einem besondern Nationalcharakter die Vollendung erwarten lieſse, die nur das Werk des allgemeinen Vernunftcharakters sein kann. Aber so unmöglich es auch ist, anders als auf diesem Weg zu der ächten Schönheit hindurch zu dringen, so sehr ist man wieder in Gefahr, gerade auf diesem Weg sie gänzlich zu verfehlen.

Noch mehr als die Schönheit selbst, muſs die Weiblichkeit von dieser Gefahr bedroht werden, da sie nicht bloſs der Schönheit so nah verwandt ist, sondern sich ihr gerade von derjenigen Seite nähert, welche durch den Ausdruck verloren geht; und in der That müſste man für die

ächte Weiblichkeit im Ausdruck besorgt sein, wenn man jenem herrschenden Zeitgeschmack einen Einfluſs auf weibliche Bildung zutrauen dürfte. Denn auch hier wird nicht selten das Anziehende mit dem Schönen verwechselt, und unter den verschiedenen Arten des Ausdrucks selbst, dem stärker hervorstechenden der mehr sanfte und gefällige nachgesetzt. Wie es überhaupt das Schicksal der Weiber ist, weit öfter den einseitigen Foderungen der Sinne oder des Verstandes, als dem Urtheil reiner Empfindung unterworfen zu werden, so wird auch bei Beurtheilung ihrer Schönheit, (wenn man sich ja über das Sinnliche erhebt) noch zu sehr auf irgend einen hervorstechenden Ausdruck von Geist, Witz und Lebhaftigkeit Rücksicht genommen, und dagegen zu leicht der Ausdruck eines ruhigen, aber sanften und zarten Gefühls übersehn. Auch jetzt noch hat man sich nicht ganz entwöhnt, nur, was piquant ist, zu suchen, und gleich als wäre man sich seiner Schlaffheit bewuſst, überall einen erweckenden Reiz zu verlangen. Darum wird gerade der höchste Charakterausdruck, dessen durchgängige Harmonie der Schönheit am meisten empfänglich ist, auch jetzt noch am meisten verkannt, und der mehr in die Augen fallende Glanz des Verstandes dem bescheidenen Ausdruck der Empfindung vorgezogen, die sich nur durch Ueberspannung interessant machen kann. Gerade die ächtweiblichen Gestalten, die nichts Ausgezeichnetes besitzen, aus welchen aber Zartheit des Gefühls, ruhige Sittsamkeit, und ein anspruchloser Eifer für alles Wahre und Gute spricht, werden mit dem zweideutigen Lobe zurückgewiesen, womit man die bloſse Herzensgüte mehr zu beschämen als zu belohnen pflegt. Nichts aber ist dem Charakter wahrer Weiblichkeit in der äuſsern Bildung verderblicher, als diese Stimmung des Geschmacks, die, obgleich sie sich, der besseren Richtung des Zeitalters nach,

ihrem Ende naht, und bald nicht mehr die herrschende sein dürfte, doch noch immer zu allgemein ist. Denn da die Eigenthümlichkeit der weiblichen Gestalt auf Freiheit und Harmonie des Ganzen beruht, der Ausdruck aber immer einzelne Züge mehr oder minder heraushebt, so mufs er mit demselben in einem nothwendigen Widerstreit stehen, und sehr oft wird man die Unweiblichkeit gewisser Bildungen in der bloſsen Stärke des Ausdrucks gegründet finden.

Wer indefs von der Vollkommenheit der weiblichen Gestalt, selbst in ihrer Unabhängigkeit von der Schönheit, durchdrungen ist, der wird derselben deshalb nicht weniger Ausdruck beimessen wollen, als der männlichen. Sie mufs vielmehr, da sie sich ihrer Natur nach weniger an den Verstand, als an die Sinne wendet, noch sorgfältiger Leerheit vermeiden. Zwar sind die Gränzen, innerhalb welcher der Ausdruck spielen darf, in der weiblichen Gestalt gewifs enger gezogen, nur dafs der weibliche Körper durch seine gröſsere Geschmeidigkeit feinere Verschiedenheiten bemerkbar zu machen fähig ist, und dadurch vorzugsweise Feinheit des Ausdrucks besitzt. Denn nicht in einzelnen, scharf gezeichneten Zügen, sondern innig in die ganze Gestalt verwebt, auf den ersten Blick kaum bemerkbar, und in edle Einfachheit gekleidet mufs sich der innere Charakter in wahrhaft weiblichen Bildungen darstellen. Ist aber diese vollkommene Harmonie unerreichbar, so ist es sogar weiblicher, wenn die Seele sich nur durchzublicken genügt, als wenn sie sich vorzudrängen strebt. Unstreitig ist also die weibliche Schönheit mit dem Ausdruck, aber nur mit dem höchsten verträglich. Nur der Charakter, nicht der beschränkte Zustand vorübergehender Neigungen und Affekte stellt sich mit Glück in ihr dar, und auch jener nur in der harmonischen Einheit seiner Kräfte, und

der Totalität seiner Anlagen. Leichter verstattet daher die Weiblichkeit den Ausdruck der Phantasie und Empfindung, als des Verstandes, da dieser mehr auf Trennung, wie jene auf Verbindung, gerichtet ist. Allein selbst die Verstandeskräfte wirken in dem Weibe weniger trennend als verbindend, woraus vorzugsweise die eigenthümliche Erscheinung entspringt, die wir Geist nennen, und die der Mann nicht immer mit gleicher Leichtigkeit erwirbt. Durchaus stehen daher Schönheit und Weiblichkeit in gleichem Verhältnifs zum Ausdruck in der Gestalt; auf gleiche Weise droht er beiden Gefahr, und auf gleiche Weise ist er mit beiden zu vereinigen.

Ganz anders verhält sich dagegen der Ausdruck zur Eigenthümlichkeit der männlichen Bildung. Er mag auf einzelnen hervorstechenden Zügen beruhen, oder in die ganze übrige Gestalt feiner verflochten seyn, sich vordrängen oder bescheidner zurückstehn; so kann er zwar durch seine Stärke die Schönheit beleidigen, welche immer beide Geschlechter einander näher führt, aber das Charakteristische der Männlichkeit wird dabei eher gewinnen, als verlieren. Ist er daher bei dem weiblichen Geschlecht mehr versteckt, als sich von der rein menschlichen Gestalt erwarten liefse, so ist er bei dem männlichen deutlicher ausgesprochen. Deutlicher fällt er daher auch in der männlichen Bildung ins Auge, da er bei der weiblichen dem ungeübten Blick sogar oft entgeht. Weil aber die Uebereinstimmung in der männlichen Gestalt mehr gedacht als empfunden wird, so scheint der männliche Ausdruck oft räthselhafter und sonderbarer, als der weibliche, der mit der ganzen Gestalt in Verbindung steht, und durch dieselbe erklärt wird. Eben darum aber erfordert der letztere, um vollkommen verstanden zu werden, einen von Natur feinen und vielfach geübten Takt, jener mehr ein-

dringenden Scharfsinn, und durch Erfahrung unterstützte Urtheilskraft.

Das freieste Gebiet eröffnet sich dem Ausdruck in der Bewegung der Gestalt, und hier vorzüglich entfaltet der weibliche Charakter seine ganze Eigenthümlichkeit, die sich ungleich sichtbarer in dem wechselnden Mienenspiel, als in den bleibenden Zügen des Gesichts offenbart. Durchaus ist die Gestalt der Weiber sprechender, als die männliche; und, der Harmonie einer seelenvollen Musik ähnlich, sind alle ihre Bewegungen feiner und sanfter modulirt, da hingegen der Mann auch hier eine gröſsere Heftigkeit und Schwere verräth. Da in der weiblichen Seele die Phantasie immer dem Verstande, die Empfindung der Vernunft zuvoreilt, und dadurch beide, indem sie auch selbst unaufhörlich in einander übergehn, gemeinschaftlich die Einheit des Gemüths hervorbringen, nach welcher der Mann nur mit mühsamer Anstrengung strebt; so ist bei den Weibern auch das innre Leben weniger von der äuſsern Erscheinungsweise geschieden, und mit freiwilliger Leichtigkeit malt sich die Seele in dem bildsameren Bau. Von selbst theilt sich den Zügen die unbeschränkte Freiheit der Umrisse mit, durch welche der bloſse Ausdruck in die Schönheit überflieſst; denn nicht eine einzelne Bewegung, sondern die ganze Seele ist es, die aus derselben spricht, und zwar eine weibliche Seele, die, weil Phantasie und Empfindung in ihr herrschen, mehr das harte und feste, als das schwankende und unbestimmte flieht. Aber nicht die Gestalt allein, auch die Stimme, die noch mächtiger ist, unmittelbar die Empfindung zu wecken, trägt dieselbe Eigenthümlichkeit in beiden Geschlechtern an sich. Sanfter und melodischer, aber in mannigfaltiger wechselnden Schwingungen ertönt sie aus dem Munde des Weibes; einfacher, aber eindringender und stärker aus dem Munde des Man-

nes, und beide drücken die Gefühle ihrer Seele ihrem Charakter gemäfs aus.

Auf jener zarten Bildsamkeit der weiblichen Gestalt, durch die sie ein treuer und heller Spiegel des Innern wird, beruht der eigenthümliche Genufs, welchen der Umgang mit dem andern Geschlecht gewährt. Nirgends spricht die Empfindung so unmittelbar zu uns, und nichts vermag daher auch so tiefe Gefühle zu wecken, so harmonische Stimmungen hervorzubringen. Den Mann, der durch seine Thätigkeit leicht aus sich selbst herausgerissen wird, wieder in sich zurückzuführen; was sein Verstand trennt, durch das Gefühl zu verbinden; seinen langsamern Fortschritten zuvorzueilen, und die höchste Vernunfteinheit, nach der er strebt, ihm in der Sinnlichkeit darzustellen, ist die schöne Bestimmung dieses Geschlechts, mit der auch die äufsere Bildung desselben aufs genaueste zusammenstimmt. Daher beruhet auch die Macht des Weibes vorzugsweise auf der lebendigen Gegenwart, wo nicht vor den Sinnen, doch vor der Einbildungskraft. Zwar gilt eben diefs auch von dem Manne, wenn er in dem ganzen Adel seiner Bildung auftreten soll; auch seiner Gestalt ist eine Sprache eigen, welche das Herz mächtig ergreift, und die Stimmungen seiner Seele mit den feinsten Zügen malt. Allein um sein Inneres zu dieser Zartheit zu stimmen, und seinen äufsern Bau einer solchen Bildsamkeit fähig zu machen, mufs er sich von seinem Geschlecht gleichsam lossagen, und über den Naturzweck hinausgehen; also mehr leisten, als selbst seine höhere Bestimmung erheischt. Das weibliche Geschlecht hingegen mufs gerade jede weibliche Eigenthümlichkeit mit schonender Sorgfalt zu erhalten bemüht seyn, um nicht jenen lebendigen Ausdruck seiner Gestalt selbst zu zernichten; und wenn ihm diefs Bemühen gänzlich mislingt, so sinkt es allein zu seiner Natur-

bestimmung und den Verrichtungen des äufsern alltäglichen Lebens herab, oder geht zu Beschäftigungen über, die eigentlich nicht zu seinem Kreise gehören. Denn auch hier ist die Weiblichkeit, sobald man die Gränzen des bloſsen Naturzwecks verläſst, nur das höchste zu geben geschaffen, und wer sich mit andern Foderungen an sie wendet, der beweist bloſs seine Unkenntniſs des Geschlechts.

Recension

von

F. A. Wolf's zweiter Ausgabe der Odyssee.

(Halle. 1794. 8.)

So wenig auch die Absicht des Hn. Prof. Wolf dahin ging, in diesem Abdruck, der allein den Mangel der Exemplarien der Odyssee bis zur Vollendung seiner jetzigen neuen Ausgabe des Homer zu ersetzen bestimmt ist, eine vollständige Recension des Textes vorzunehmen; so hat doch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen schon hier ihre Berichtigung erhalten. Die Beurtheilung dieser Textverbesserungen bleibt schicklicherweise bis zur Erscheinung der gröſsern Ausgabe ausgesetzt, und nur also um bestimmter anzugeben, wodurch sich auch schon dieser Abdruck vor dem vorigen auszeichnet, wollen wir einige derselben ausheben, uns aber auch diese bloſs anzuzeigen begnügen. So steht III. 73 für *τοίγ' ἀλόωνται; τοί τ' ἀλόωνται* (wie schon sonst IX. 254); IV. 372 f. *μεθίῃς: μεθίεις* (vergl. Brunck ad Soph. Oed. Tyr. 628); 667 f. *ἀλλά οἱ αὐτῷ: ἀλλά οἷ αὐτῷ* (*ihm selbst*, im Gegensatz mit dem gleich darauf folgenden *πρὶν ἡμῖν*) VIII. 337. 342. XVII. 37 und sonst f. *χρυσῇ: χρυσέῃ* (nach dem alten Jonismus, wie schon

sonst Od. VII. 90. *Il.* V. 427 u. a. a. O. m.) VIII. 483. f. ἥρωι: ἥρῳ. 539 f. δῖος ἀοιδὸς: θεῖος ἀ. X. 7 f. ἀκοίτας: ἀκοίτις. 11 f. αἰδοίοις ἀλόχοισιν: αἰδοίῃς ἀ. XI. 335 f. ὅγε: ὅδε. XII. 87 f. πέλωρ κακός: πέλωρ κακόν. XIV. 101 f. συβόσεια: συβόσια (wie *Il.* XI. 678 neue Wolf. Ausg. 679) 445 f. ἐθέλει: ἐθέλῃ (wegen des vorhergehenden κὲ) XV. 105 f. ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι: ἔνθ' ἔσάν οἱ π. (nach einer besondern Ausnahme, welche die alten Grammatiker hier machten, damit nicht οἱ als Nominativ zu πέπλοι gezogen würde) XVIII. 356 f. ἦ ἄρ κ' ἐθέλεις: ἦ ἄρ κ' ἐθέλοις. XXII. 14 f. οἱ: οἷ. Batrachom. 248 f. φύγῃ: φύγοι, und um einige noch wichtigere zusammenzustellen: XIII. 439 f. τὼ — διέτμαγον: τ. — διέτμαγεν (vergl. *Il.* I. 531. VII. 302). XIV. 92 f. οὐδ' ἔτι φειδὼ: οὐδ' ἔπι φ. XVI. 387 f. βούλεσθε: βόλεσθε. XVIII. 359 f. ἔνθα δ'ἐγὼ: ἔνθα κ'ἐγώ. XIX. 590 f. οὔ μοι: οὔ κέ μοι. Vorzüglich aber hat der Herausgeber den ganzen Text in Absicht auf die Accentuation und Orthographie überhaupt, im weitesten Sinne dieses Worts, durchaus umgeformt, und mit den Grundsätzen des gelehrten Alterthums, vorzüglich der besten Alexandrinischen Grammatiker, übereinstimmend gemacht. Ueber einige dieser Grundsätze selbst, die zum Theil vor Bekanntmachung der venetianischen Scholien nicht vollständig aufgefunden werden konnten, hat er sich in der Vorrede erklärt, und damit den Freunden der griechischen Literatur ein neues schätzbares Geschenk gemacht, da es jetzt z. B. möglich ist, die verwickelte Lehre der Anastrophe, über welche bisher nur höchst unbestimmte Begriffe herrschten, in einigen wenigen allgemeinen Regeln, (unter denen wir nur diejenigen, welche ὡς betreffen, vermissen) zu übersehen. Ueberhaupt läfst sich, nachdem nun durch diese Wolfische Ausgabe der Odyssee, und die eben erschienene der Iliade, ein vollständiges Muster einer

Textberichtigung von dieser Seite (bey der wir hier allein verweilen) gegeben ist, die Hoffnung schöpfen, dafs auch die künftigen Herausgeber der Classiker, wenigstens durch diese Erleichterung aufgemuntert, ihre Aufmerksamkeit endlich auf diese Dinge richten, und die Meisterwerke des Alterthums auch in dieser Rücksicht in ihrer wahren Gestalt herstellen werden; — eine Hoffnung, die freylich vielen höchst unbedeutend scheinen wird, es aber wahrlich am wenigsten in einem Zeitraume ist, in welchem die Kritik schon offenbar an schwankender Unbestimmtheit krank liegt, und in welchem (einige seltene Ausnahmen abgerechnet) gerade gründliche Genauigkeit am meisten vermifst wird. Der Herausg. erklärt sich an mehreren Stellen der Vorrede bald ernsthaft, bald mit feiner Ironie über die Sitte, diese grammatikalischen Dinge als geringfügige Kleinigkeiten zu verachten, gegen welche schon allein die Betrachtung sprechen sollte, wie subtil die *alten* Theoristen von Aristoteles an über diese Gegenstände zu räsonniren pflegten. Und gewifs ist es auch nirgends so sehr, als in der Kritik der Fall, dafs selbst das Kleinste in sehr naher Beziehung auf das Wichtigste steht. Denn um die Denkmäler des Alterthums, so viel es möglich ist, wieder in ihrer Aechtheit herzustellen, darf auch die geringfügigste Kleinigkeit nicht verabsäumt werden, sobald sie nur irgend dazu dienen kann, diese Aechtheit zu erkennen, oder gleichsam festzuhalten. Ueberhaupt aber ist es schwer zu sagen, was denn eigentlich Kleinigkeit heifsen solle? Für denjenigen, der sich gewöhnt hat, irgend ein Fach der Wissenschaften mit philosophischem Geist zu studiren, hat kein Theil desselben eine abgesonderte Wichtigkeit, sondern jeder erhält dieselbe nur durch sein Verhältnifs zum Ganzen. Nur durch den Gesichtspunkt aufs Ganze, nicht aber durch flüchtiges Vorübergehn vor dem scheinbar Ge-

ringfügigen, unterscheidet sich die geistvolle Behandlung von der pedantischen. Nun aber hängt in den Wissenschaften alles mit allem zusammen, und wenn der Kritiker z. B. die Sprache in ihrem ganzen Umfange studiren mufs, so ist es schwer zu begreifen, wie er z. B. Accentuation und Orthographie übergehen, oder doch nicht erschöpfend, sondern allenfalls nur bis auf einen gewissen beliebigen Grad studiren könne. Wie viel aber von der Kenntnifs der Lehre der Accentuation, und gerade in ihren bisher weniger bemerkten Feinheiten abhängt, davon führt der Vf. vorzüglich S. XV ein merkwürdiges Beyspiel bey Gelegenheit der pronominum *ἐγκλιτικῶν* und *ὀρθοτονουμένων* an. In der bekannten Stelle der Ilias nämlich (V, 116), wo Diomedes die Minerva um Beystand anruft, liefs man bisher durchaus in allen Uebersetzungen den Helden sagen: „wenn Du *mir* und dem Vater sonst beystandest, so stehe mir *jetzt* bey" (eben als würde *εἴποτ' ἐμοὶ καὶ πατρί* gelesen) da er sich doch, wenn man genau dem in allen Ausgaben vorkommenden Accente folgt (*εἴποτέ μοι κ. π.*) mit wahrhaft griechischer, auch dem Heldenalter nicht fremden Bescheidenheit so ausdrückt: „Wenn Du einst *meinem Vater* beystandest, so stehe nun auch *mir* bey." Schwerlich würden sich manche, die stolz darauf zu thun scheinen, nur den Geist und den ästhetischen Gehalt der Alten aufzusuchen, eingebildet haben, dafs mangelhafte Kenntnifs der Accentuation sie dahin bringen könnte, der Zartheit eines Heldencharakters Unrecht zu thun. Allein selbst wo der Einflufs der Lehre von der Accentuation auf den Sinn nicht so offenbar ist, als hier, giebt sie doch oft eine dringende Veranlassung, nicht nur in den Sinn einzelner Stellen, sondern in die Natur der Sprache und der Wortfügung überhaupt tiefer einzugehen, und auch hiezu liefert diese Vorrede einige treffliche Belege. Es ist nämlich be-

kannt, dafs, wenn das Nomen, zu welchem eine Präposition gehört, vor derselben vorausgeht, die Präposition alsdann in der Regel ihren Accent von der letzten Sylbe auf die erste zurückzieht, damit sie in der Aussprache mit dem vorhergehenden, nicht aber mit dem folgenden Worte verbunden werde. Ist nun der Fall so, dafs einige Worte später ein Verbum folgt, mit dem die Präposition wohl sonst auch verbunden zu werden pflegt (wie z. B. Od. III. 408. IX. 6. Il. X. 274. XXIII. 561) so ist eine doppelte Beziehung der Präposition auf das Verbum vorwärts und auf das Nomen rückwärts möglich, von welchen jede eine verschiedene Stellung des Accents erfodert, und hier hängt nun die Entscheidung, die nicht in allen Fällen dieselbe seyn kann, von einer feinen Untersuchung der Natur der Wortfügung und der Aussprache überhaupt, der Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache insbesondre, und sogar der Sitte des besondern Zeitalters und Schriftstellers ab. So bemerkt der Herausg. bey dieser Gelegenheit, z. B. S. XXV sehr scharfsinnig, dafs in der alten Homerischen Sprache über die Trennung der Präpositionen von ihren Verbis, und über die Tmesis überhaupt anders, als in der späteren geurtheilt werden müsse, da jene noch freyer trennt, was diese regelmäfsiger verbindet. Auf diese Weise leitet also die Accentuation selbst, und gerade durch ihre sogenannten Spitzfindigkeiten auf eben die Dinge, die man jetzt so oft im Munde führt, auf Sprachphilosophie, Geist des Zeitalters u. s. f., über die es aber freylich bequemer ist, oberflächlich zu räsonniren, als gründliche historische Untersuchungen anzustellen. Freylich wäre es nun hiezu nicht eben nöthig, die Accente wirklich zu *schreiben*, genug wenn man nur auch auf die *nicht geschriebenen* achtete; hierauf aber mufs Rec. den Leser bitten, die Antwort bey dem Herausg. selbst nachzusehen. (S. XXI) Bey den Griechen

endlich, in deren Charakter das feinste, und auf das höchste ausgebildete Schönheitsgefühl ein hervorstechender Zug ist, sollte nicht blofs die Materie, der Gedankengehalt, sondern auch die Form, und zwar im weitesten Sinne des Worts, wichtig scheinen. Dahin aber gehört ganz vorzüglich die Declamation, der Vortrag der Poesie sowohl als der Prose, und da es der Natur der Sache nach äufserst schwierig ist, von dieser einen richtigen Begriff zu fassen; so wäre es mehr als sonderbar, wenn man gerade dasjenige Studium vernachläfsigen wollte, was hier eine entschiedene Wichtigkeit hat, das Studium der Accentuation und Orthographie. Immer wird freylich der Versuch vergeblich bleiben, die Declamation der Alten ganz wieder unter uns herzustellen, und den Homer eben so als Plato, oder auch nur als Longin zu lesen; aber unläugbar bleibt es doch, dafs das Studium derselben uns nicht nur über die Feinheit des griechischen Organs wichtige Aufschlüsse, sondern auch über unsere eigne Declamation in unsrer Sprache nicht unbedeutende Winke ertheilt. In dieser letzten Rücksicht führt der Herausg. z. B. die Sorgfalt an, mit welcher die Griechen bey apostrophirten Wörtern den Consonans, der zur weggelassenen Sylbe gehört, mit der folgenden Sylbe verbanden, da bey uns ungeübte Leser ihn so oft an die vorhergehende anschliefsen, und die sie bewog, diesen Consonans, wenn das Wort am Ende eines Verses stand, allein zu trennen, und zum Anfang des folgenden hinüberzuziehen, wie z. B. Il. VIII. 207.

Ζῆ-
ν᾽, αὐτοῦ κ᾽ ἔνθ᾽ ἀκάχοιτο καθήμενος οἶος ἐν Ἴδῃ.

Im Pindar (Ol. III. 46.) mufs sogar ein einzelnes solches ν einmal aus dem Ende einer Antistrophe in den Anfang der folgenden Epode hinüberwandern. In der That klingt auch, wie jedem nicht ungebildeten Ohr auffallend

seyn muſs, die entgegengesetzte Aussprache nicht nur höchst unangenehm, sondern giebt noch auſserdem manchmal zu Zweydeutigkeiten Anlaſs. So kann, um ein Beyspiel aus unserer Sprache anzuführen, das apostrophirte Imperfectum: *winkt'* durch unrichtiges Lesen in das Präsens verwandelt werden, und ein lächerliches Miſsverständniſs derselben Art erzählt der Scholiast des Euripides von dem Atheniensischen Theater. Als nämlich Orestes beym Euripides (Eur. Or. 279.) aus einem Anfall der Raserey erwacht, ruft er aus:

Ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλήν' ὁρῶ.

„Die Woge schweigt; ich seh' *die Heitre* wieder!"

Der Schauspieler Hegelochus hielt, als er diese Rolle spielte, weil ihm gerade nach der zweyten Sylbe der Odem ausging, hinter *γαλήν'* ein, und nun klang der Vers:

Ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν' ὁρῶ.

„Die Woge schweigt; ich seh' *das Wiesel* wieder!"

Die Comödiendichter versäumten diese Gelegenheit nicht, sich über das tragische Theater lustig zu machen. Sannyrion unter andern lieſs einen Verfolgten, der vor seinen Feinden floh, ausrufen:

„Wie mach' ichs, daſs ich in ein Loch entschlüpfe?
„Könnt' ich nur schnell zum *Wiesel* werden!
„Allein was hülf' es mir? Es käme
„Hegelochus, der Tragiker, und schriee
„Laut meinen Feinden zu:
„*Die Woge schweigt; ich seh' das Wiesel wieder!*"

und auf eine ähnliche Art wird der arme Hegelochus auch von Aristophanes verspottet. (S. Aristoph. Ran. v. 304, wo Bruncks Note, so wie Markland ad Eur. Suppl. 901. zu berichtigen ist.) Diese Materie, noch ein wenig weiter verfolgt, könnte noch zu andern sehr interessanten Bemerkun-

gen führen. Wenn z. B. in solchem Fall gerade nach einem Apostroph der Sinn einen Abschnitt verlangt, wie schwebend muſs dann die griechische Stimme beide Wörter gehalten, wie sanft sie in einander haben überflieſsen lassen? und eben so, wenn dieser Fall am Ende des Verses eintritt, da der Herausg. bemerkt, daſs das Ende des Verses allemal im Lesen angedeutet wurde; wohin vielleicht auch gehört, daſs die griechischen Dichter, vorzüglich die lyrischen, zu den Endsylben der Verse gern lange Sylben wählten, (wie denn namentlich bey Pindar bey weitem der gröſste Theil der Endsylben lang ist,) um dadurch das Schweben und Innehalten der Stimme zu erleichtern, (vergl. Marius Victorinus ed. Putsch. p. 2569.) die doch gewiſs wieder sehr schnell zum folgenden Verse hinübereilte, da die Endsylbe des einen Verses oft durch Position der Anfangssylbe des andern lang wird, und die Griechen überhaupt weit schneller, als wir, declamirten. Aber vielleicht hat sich Rec. durch das Interesse, das diese, noch so wenig behandelte, Materie in ihm erweckte, schon zu weit führen lassen. Er begnügt sich daher, nur noch anzumerken, daſs der Leser, auſser den genannten Gegenständen, noch über andere Materien, z. B. über die richtige Abtheilung der Wörter (z. B. *πρέ-σβα* od. *πρές-βα*) *Ἀτρείδης* oder *Ἀτρεΐδης*, die *Ἀπίη γαῖα*, das *ν ἐφελκυστικόν*, die Verdoppelung der Consonanten, und vorzüglich der fünf Halbvocale, die Zusammenziehung einiger Wörter (z. B. *ἀμπέλαγος*) und die Diastole, lehrreiche Bemerkungen findet, welche die Resultate gelehrter und scharfsinniger Untersuchungen sind. Denen, die sich nicht scheuen, tiefer einzugehen, empfehlen wir die Vergleichung einiger Stellen der Reitzischen Schrift *de prosodiae Graecae accentus inclinatione*, vorzüglich p. 124—126 von der Anastrophe.

Endlich dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daſs der Druck sehr sauber, und weniger klein und angreifend für das Auge, als in der vorigen Ausgabe ist, und daſs sich auch dieser Abdruck durch die, den Wolfischen Ausgaben so eigenthümliche, Correctheit auszeichnet.

Briefe von Wilhelm v. Humboldt an G. Forster.

I.

Göttingen den 10. November 1788.

Endlich, lieber Herr Hofrath, bin ich seit zwei Tagen wieder hier angekommen, und ich eile, Ihnen davon Nachricht zu geben, und Ihnen noch einmal recht herzlich für die gütige Aufnahme zu danken, durch die Sie mir meinen Aufenthalt in Mainz so angenehm machten. Könnte ich Ihnen nur eben so lebhaft sagen, als ich es empfinde, wie jene vier Tage in der That die glücklichsten waren, die ich auf meiner ganzen Reise verlebte, wie angenehm und unerwartet mich die freundschaftliche Güte überraschte, die Sie mir erzeigten, welch eine frohe Aussicht sie mir auf die Zukunft gewährt, da ich mir mit der Fortdauer dieser Gesinnungen schmeicheln darf! Es ist ein so grofses und edles Vergnügen, sich von Männern, deren Kopf und Herz gleich tiefe Achtung einflöfsen, einiger Aufmerksamkeit gewürdigt zu sehen; und dieses Vergnügen, in wie hohem Grade liefsen Sie es mich nicht geniefsen! Ich kann es Ihnen wahrlich nicht beschreiben, wie stark und wohlthätig die gütige Art auf mich wirkte, mit der Sie mich bei meiner ersten Bekanntschaft mit Ihnen empfingen,

wie die Freundschaft und — ich darf es sagen — das Vertrauen, das Sie mir hernach erwiesen! Seyn Sie aber gewiſs überzeugt, mein Theurer, daſs es mir ewig unvergeſslich seyn wird, und daſs nie der Wunsch in mir erstickt werden wird, Ihnen nur Einmal zeigen zu können, daſs ich so gütiger und freundschaftsvoller Gesinnungen immer würdiger zu werden suche.

Von Mainz, wissen Sie, reiste ich den Rhein hinunter nach Aachen und Düsseldorf. In Aachen blieb ich zehn Tage, weil mich Dohm, der in Berlin noch mein Lehrer war, und der vielleicht darum noch mehr Freundschaft für mich hat, nicht eher fortlassen wollte, da ich ihn freilich nun wohl gewiſs in mehreren Jahren nicht wiedersehn werde. Jacobi empfing mich mit der gröſsten und unerwartetsten Freundschaft, mit einer Freundschaft, die mich stolz gemacht haben würde, wenn ich nicht gewuſst hätte, daſs ich sie allein Ihrer gütigen Empfehlung dankte. Ich wohnte bei ihm, aber ohne die Vermittelung eines Mainzers wäre er wohl schwerlich mit einem so eigentlichen Berliner, als ich bin, mit einem Freunde Engel's, Herzens, Biester's und so vieler anderer Anti-Jacobiten so nahe zusammen getreten. Ich bin Ihnen in der That herzlich für seine Bekanntschaft verbunden. Sein Umgang war mir über alles interessant. Er ist ein so vortrefflicher Kopf, so reich an neuen, groſsen und tiefen Ideen, die er in einer so lebhaften, schönen Sprache vorträgt; sein Charakter scheint so edel zu seyn, daſs ich in der That nicht entscheiden mag, ob er zuerst mein Herz oder meinen Kopf gewonnen hat. Er hat mir erlaubt und versprochen, die Verbindung mit ihm durch einen Briefwechsel zu unterhalten. Wenn er, wie ich hoffen kann, Wort hält; so verspreche ich mir noch sehr viele angenehme Stunden davon. Ich habe Gelegenheit genommen, ihm zu sagen, was

Sie mir aufgetragen hatten; er sprach mir mit der grössten, freundschaftlichsten Wärme von Ihnen, und er hofft, dass Sie ihn bald einmal von Mainz aus besuchen werden.

II.

Göttingen den 14. März 1789.

Sie verlangen mein Urtheil über Ihren Aufsatz in Archenholz. Gut denn, und gewiss mein aufrichtiges. Aufsätze über Literatur haben ihre eigene Schwierigkeit. Bei einem kleinen Vorrath von Materialien erhalten sie ein magres, armseliges Ansehn, bei einem grossen, wie ich glaube, das Sie vor sich hatten, ist es so schwer, die richtige Auswahl zu treffen und man geräth so leicht in Gefahr, nicht mehr als ein Namenregister zu liefern. Darum hat mir die Darstellung in Ihrem Aufsatz so meisterhaft geschienen. Es geht alles so in einer Reihe, an einem so künstlich gesponnenen Faden fort, ohne dass man doch in irgend einer Stelle die Kunst bemerkt, die dazu gehörte, ihn so zu spinnen. Vorzüglich aber hat mir die Art gefallen, wie Sie den Einfluss des brittischen Nationalgeistes auf die Literatur zeigen. Eine Kenntniss der neuesten Schriftsteller eines Landes, ihre Schriften u. s. f. kann immer ganz interessant seyn, aber der raisonnirende Leser verlangt doch mehr; er will wissen, warum die Schriftsteller in diesem Lande gerade in diesem und keinem anderen Geiste schrieben, warum gerade diese Zweige der Literatur, und keine andere blüheten? und das dünkt mich doch, haben Sie vortrefflich entwickelt. Die Stelle vom Religionszustande in England ist ganz in dem Geiste geschrieben, in dem ich jetzt recht vieles geschrieben wünschte.

Dass Sie es Jacobi ans Herz gelegt haben, dass man vom Uebersinnlichen schlechterdings keine Idee haben kann, freut mich sehr. Er ist zwar zu sehr Philosoph, um es

begreifen, erklären zu wollen. Aber er glaubt es doch anschauen zu können. Ich gestehe Ihnen gern, daſs ich davon keine Idee habe und daſs ich fürchte, es kann leicht zur Schwärmerei führen. Ich habe mich schon in mehreren meiner Briefe an ihn darauf bezogen, allein bis jetzt hat er mir die Antwort immer erst versprochen. Sein Briefwechsel macht mir sehr viel Freude. Er ist so auſserordentlich freundschaftlich gegen mich; und unleugbar ist er doch ein Mann von ungewöhnlichen Geisteskräften, und von einem sehr edlen, wahrhaft groſsen Charakter. Die kleinen Schwächen derer bemerken zu wollen, ist mir immer bei wahrhaft schätzungswürdigen Männern ein sehr verachtungswerthes Geschäft. Seine Beilagen hat er mir auch geschickt. Nur Schade, daſs ich gerade die beiden letzten, die doch unstreitig die wichtigsten sind, während meiner Krankheit erhielt. Die letzte hat mir am meisten gefallen. Schien sie Ihnen nicht auch meisterhaft?

III.

Den 20. Juni 1789.

Nur zwei Worte des Dankes heute, theuerster Freund, für Ihren lieben herzlichen Brief. Ich hatte mir vorgenommen, ihn recht ausführlich zu beantworten; aber eine Nachricht, die ich heute von unsres Jacobi's Reise nach Pyrmont erhielt, bestimmte mich, schon morgen früh um 3 Uhr nach Hannover zu reisen, um ihn da zu sehn. Nach Pyrmont kommt er für meine Absichten zu spät. In wenigen Tagen bin ich wieder hier, und dann, bester Forster, erhalten Sie vollständige Nachrichten.

Leben Sie indeſs recht wohl, und grüſsen Sie Ihre liebe Frau tausendmal. Was macht Ihre Gesundheit? Schonen Sie sich doch ja. Auch das bischen Genuſs dieses Erdenlebens ist doch so viel immer werth, uud wie viel mehr

die reiche Gelegenheit zu wirken? Verzeihen Sie diese elenden Zeilen. Aber ich wollte ungern noch acht Tage hingehen lassen, eh' ich Ihnen wenigstens mit Einem Worte sagte, wie innig ich Sie liebe.

Ewig Ihr Humboldt.

IV.

Den 1. Juli 1789.

Hier bin ich wieder, theuerster Freund, von meiner hannöverschen Excursion zurück, und bestätige Ihnen noch einmal alles, was ich in meinem vorigen Briefe über Hannover sagte. Ich genoſs fünf sehr vergnügte Tage da, und wie groſs auch der Antheil ist, den der Umgang mit unserm trefflichen Jacobi daran hatte, so wäre ich doch ungerecht, auf Hannover gar nichts davon rechnen zu wollen. Ich habe mich diesmal nur auf sehr wenige Gesellschaften eingeschränkt: und unter allen Herren und Damen vom ersten Range hat mich niemand gesehen als die Wangenheim. Den gröſsten Theil des Tages brachte ich immer bei Jacobi und mit ihm bei den Wenigen zu, die er besuchte. Rehberg, Brandes, Zimmermann, Rehden, den er schon von älterer Zeit her kannte, und das Wangenheimische Haus, in das ich ihn führte, waren der Kreis seiner Bekanntschaften auſser seiner Familie. Zu Koppe wollte er noch den Tag nach meiner Abreise gehn. Am nächsten ist er, wie Sie leicht denken können, mit Rehberg zusammen gekommen. Die erste Unterredung war ziemlich kalt, und für zwei so treffliche Köpfe auch ziemlich leer. Aber schon bei der zweiten thaute, nach Jacobi's Ausdruck, Rehberg auf, und alle die übrigen Tage hindurch war er sehr heiter, offen und freundschaftlich. Zimmermann wollte Jacobi, wie er auch Ihnen gesagt haben wird, nicht besuchen. Allein Rehberg und ich redeten ihm zu,

und er war hernach sehr mit dem Besuche zufrieden. Wenigstens hat Zimmermann nicht, wie er es vermuthete, von seinen Streitigkeiten mit ihm gesprochen. Apropos, Sie wissen doch, dafs Zimmermann eine neue Auflage seiner Unterredungen mit Friedrich II. veranstaltet? Girtanner, den Sie nun in wenig Tagen bei sich sehen werden, kann Ihnen das Nähere davon sagen. Bei der Wangenheim waren wir einen Mittag sehr vergnügt mit Brandes, Höpfner, Rehberg, dem Gr. Hardenberg, Wallmoden u. s. f. Fast den ganzen Mittag über wurde von Campe und neuerer Erziehung gesprochen. Denken Sie sich nur, wie da Raisonnement und Deraisonnement, witzige und unwitzige Einfälle auf einander gehäuft wurden. Vorzüglich mufste ich, als Campe's ehemaliger Zögling, immer mit Gegenstand des Gesprächs seyn. Aber ich erzähle Ihnen da, lieber Forster, eine Menge von Kleinigkeiten, die Sie, so wie sie hier stehen, unmöglich interessiren können. Doch das wird Sie interessiren, dafs Jacobi, so viel ich wenigstens bemerken konnte, sehr in Hannover gefallen hat. Ueberhaupt müfste er einmal eine eigne Reise durch ganz Deutschland machen, blofs um richtigere Meinungen von sich zu verbreiten. Ich habe noch wenig Menschen gesehn, die soviel durch die persönliche Bekanntschaft gewinnen, als er. Selbst eine gewisse Art des Stolzes, die freilich unverkennbar bei ihm ist, besteht doch nur in dem Werth, den er auf seine Ideen legt, gar nicht in Forderungen, die er für seine Person, ja nicht einmal für diese Ideen selbst macht, äufsert sich also auch weit weniger im Umgang, als in seinen Schriften. Bei mir hat er noch neuerlich durch einen kleinen Zug sehr gewonnen. Er schrieb mir in einem seiner letzten Briefe einen sehr harten Ausdruck über Biester. Ich, der ich über Biester ganz anders denke, und vielleicht bald auch in einem näheren

Verhältnifs mit ihm stehe, wollte dies gern für die Zukunft verhüten und schrieb ihm geradezu meine der seinigen völlig entgegengesetzte Meinung. Ich gestehe Ihnen, dafs ich davon etwas für unser Verhältnifs befürchtete. Aber ich wollte offen handeln. Allein Jacobi hat vielmehr selbst einmal in Hannover mein Urtheil als einen Beweis für Biester's Charakter in völligem Ernst angeführt.

Von den neuen Mefssachen habe auch ich noch so gut als nichts gesehen. Im Katalogus fiel mir nicht eben Vieles sonderlich auf. Aus der ausländischen Literatur reizt Barthelemy's Anacharsis am meisten meine Aufmerksamkeit. Jacobi ist zwar nicht damit zufrieden. Aber er urtheilt oft zu einseitig. So auch, dünkt mich, über Dupaty. Dupaty mufs nicht als Schriftsteller, nicht als Beschreiber angesehn werden. Man mufs einzeln bald diesen, bald jenen Brief lesen, mufs dabei immer den Mann vor Augen haben, seinen hellen eindringenden Verstand, seine lebhafte Phantasie, sein glühendes Gefühl für alles, was die Menschheit interessirt. Wer wird, wenn er so liest, nicht hingerissen werden? Ihre Uebersetzung, lieber Freund, ist wahrlich genialisch. Ich hatte nur wenig im Original gelesen, aber mir schien eine Uebersetzung kaum möglich, und Sie haben eine geliefert, die sich wie Original liest. Nur hie und da glaube ich Kleinigkeiten bemerkt zu haben, die Ihnen entschlüpften, eine unrichtige Metapher, ein falsch zusammengestelltes Bild. So, wenn ich mich nicht irre, bei der Beschreibung des Gartens des Exdoge von Genua. Doch mag auch da die Schuld am Originale liegen, das ich nicht zur Hand hatte. Sie sehn, dafs ich wenigstens mit Aufmerksamkeit las.

Sollten Sie wohl glauben, dafs mehrere Leute hier Sie für den Verfasser der Recension gegen Meiners halten? und das aus sehr sicheren Nachrichten haben wollen?

V.

Heidelberg den 23. September 1789.

Sie werden sich wundern, lieber Forster, von hier aus einen Brief von mir zu bekommen. Erst bei meiner Rückreise wollte ich diesen Ort besuchen. Allein auf Medicus's — der selbst in der Schweiz gewesen ist — Anrathen habe ich meinen Reiseplan geändert. Ich gehe nun von hier über Stuttgart, Tübingen nach Schafthausen, von da durch die Schweiz und komme dann bei Basel heraus. Die Wege sollen von Tübingen bis Bern am schlimmsten seyn, und die hätte ich bei meiner ersten Route gerade in den schlimmsten Monaten machen müssen. Von Genf bis Basel hingegen ist der Weg auch in jener Jahreszeit gut.

Ich war zwei Tage in Mannheim. Iffland fand ich nicht. Er ist in Wiesbaden. Es that mir unendlich leid, er hätte mich gerade am meisten interessirt. Ihren Brief habe ich abgegeben, weil ich vergessen hatte, Sie zu fragen, ob er außer dem, was mich betraf, noch etwas Anderes enthielte.

Medicus mußte wegen eines Katarrhs das Zimmer hüten. Ich besuchte ihn zweimal. Er gefällt mir wegen seiner Offenheit, Gewandtheit und Gutmüthigkeit.

Das Theater sah ich nicht in seinem Glanze. Sie gaben Emilia Galotti, und das soll eines ihrer schlechtesten Stücke seyn. In der That blieben auch beinah alle weit unter dem Mittelmäßsigen stehn. Nur die Witthöft, als Emilia, und Mad. Engst, als Orsina, spielten ziemlich gut. Doch verfehlte, dünkt mich, die Witthöft die edle Einfalt der Emilia, und die Engst den großen hohen Geist und das tiefe Gefühl der Orsina. Sie machte bloß eine witzelnde Spötterin aus ihr.

In der Bildergallerie gefielen mir nur wenig Stücke und ganz vorzüglich keins. Allenfalls ein Knabenkopf von Carlo Dolce.

Hier brachte ich nach ein paar unbedeutenden Besuchen den Abend mit dem Kirchenrath Mieg zu. Es fiel manches interessante Gespräch vor. Zuerst über Biester, ich war von Biester an ihn adressirt. Ich trug die Ideen Ihres Aufsatzes vor, doch ohne Sie oder den Aufsatz selbst zu erwähnen. Mieg stimmte in alles ein, vorzüglich erhob er sich gegen die Intoleranz der Vernunft. Mieg hat einen sehr vortheilhaften Eindruck auf mich gemacht. Er scheint so offen und gerade, sein Verstand so hell und durchdringend, und dabei hat er so viel Eifer für Freiheit und Rechte der Menschheit. Selbst in seiner Art sich auszudrücken liegt eine gewisse Einfalt und Kraft.

Diefs ist ein kurzer Abrifs (Sie erlaubten mir ja Ihnen auch kurze Briefe zu schreiben) von den drei Tagen, die wir nun getrennt sind. Getrennt! O! Sie wissen es, lieber theurer Freund, was mich das Wort kostet. Es waren vierzehn sehr glückliche Tage.

VI.

Tübingen den 28. September 1789.

Die Aussicht vom Heidelberger Schlofs gefiel mir mehr, als alle übrigen, die ich bis jetzt in diesen Gegenden sah. Die Rheinufer unterhalb Mainz, selbst da, wo sie am schönsten sind, bei Bingen und St. Goar, haben doch immer eine gewisse Einförmigkeit, ewig Weinberge oder nackte Felsen, und Ihre Mainzer Gegenden sind zwar lachend und mannigfaltig, aber sie sind nicht malerisch genug, machen nicht genug Ein Ganzes aus. Bei Heidelberg hingegen bilden die nahen, hohen Gebirge an den Ufern des Neckars, mit der Stadt an ihrem Fufse, eine grofse und schöne

Gruppe. Es liegt wahrhafter Charakter in dieser Gegend, und der Eindruck, den sie in der Seele zurückläfst, ist grofs und tief. Der Weg von Heidelberg bis Heilbronn ist überaus schön. Er läuft immer an dem Neckar fort, dessen unaufhörliche Krümmungen zwar oft eingeschränkte, aber immer schöne, und ewig abwechselnde Aussichten gewähren. Von Heilbronn aus ist er weniger angenehm.

In Stuttgart besuchte ich zuerst Abel. Er ist ein munterer, lebhafter Mann, der viel und oft lange hintereinander, aber sehr bescheiden spricht. Unsere Unterredung wurde bald metaphysisch. Er griff die Kantischen Grundsätze der Moral an, und vertheidigte das gewöhnliche System, welches zum ersten Princip die Beförderung allgemeiner Glückseligkeit macht. Ueberall verrieth er eine grofse Bekanntschaft mit Kant's und den übrigen neueren philosophischen Schriften, aber in seinem eignen Raisonnement bemerkte ich weder grofsen Scharfsinn noch Feinheit und tiefen Blick. Ich wohnte einer seiner Lehrstunden in der Akademie bei; er las Psychologie, und zwar, wie es Kant nennen würde, empirische Psychologie. Aber er verfehlte, dünkt mich, die richtige Methode, wie Gegenstände der Beobachtung und Erfahrung behandelt werden müssen. Es war ein ewiges Abstrahiren, und wenn man auch gleich, um einen Gegenstand genau und vollständig zu untersuchen, seine verschiednen Seiten einzeln prüfen mufs, so mufs man doch auch hernach sie wieder zusammenstellen, und die Veränderung nicht übergehn, welche die Coexistenz und das Verhältnifs der einen zur andern wieder in jeder einzelnen hervorbringen; und diese Kunst, wodurch freilich die Untersuchungen aller Erfahrungsgegenstände gerade die schwierigsten werden, fehlte ihm beinah ganz. Ueberdies aber schien er oft zu vergessen, dafs, was er in Gedanken trenne, in sich doch nur Eins sey. So sonderte er Seele und Leib,

so Verstand, Herz und Willen von einander ab. Sein Vortrag, so wie seine Art sich auszudrücken überhaupt ist deutlich und bestimmt, aber kalt, trocken, und in vieler Rücksicht mager. Ueberhaupt ist es doch sonderbar, wie die Philosophie, die gerade am meisten einer großsen Fülle, eines Reichthums von Ideen fähig wäre, noch immer auf eine so unfruchtbare Weise behandelt, zu einem fleisch- und marklosen Gerippe gemacht wird, wie nur die Wissenschaften es seyn sollten, die sich bloſs mit Analysirung selbst construirter Begriffe, also im eigentlichsten Verstande mit bloſs formellen Ideen beschäftigen. Allein freilich ist die gewöhnliche Philosophie auch beinah nichts, als eine solche Wissenschaft; freilich ist es leichter, Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten der Begriffe zu entdecken, als die Natur zu beobachten, und die gemachten Beobachtungen auf eine fruchtbare Art mit einander zu verbinden. Darum haben wir so wenig Befriedigendes über alle Theile der praktischen Philosophie, über Moral, Naturrecht, Erziehung, Gesetzgebung; darum sind die meisten unserer Metaphysiken nur Uebungen zur Anwendung der logischen Regeln. Denn gerade das Studium der Logik hat in dieser Rücksicht unendlich geschadet. In allen Wissenschaften findet man Spuren davon. Sogar aus der Botanik führten Sie mir neulich eins an, und es könnte einen eignen recht interessanten Aufsatz geben, einmal den ganzen Schaden zu schildern, den das Formelle in unserer Erkenntniſs dem Materiellen derselben gebracht hat, und noch immer bringt. Es würden da mancherlei Dinge neben einander stehen, Linné's botanisches System, der allgemeine Begriff: Kirche, ohne den vielleicht nie ein Symbol geherrscht und nie ein Ketzer den Scheiterhaufen bestiegen hätte, die Jacobische Philosophie, die nun wiederum da beobachten will, wo es noch unausgemacht ist, ob nur überhaupt ein Sinn

zum Beobachten existirt. Denn auch das entgegengesetzte Extrem, ohne jedoch behaupten zu wollen, daſs das Jacobische System auch nur an dies Extrem streife — die Vernachlässigung alles Formellen dürfte nicht übergangen werden. Beide, der magre Schulpedant und der Schwärmer, müſsten geprüft und nach Verdienst gewürdigt werden.

Auſser Abel lernte ich den Professor des Staatsrechts Reuſs, den Hofrath Schwab, den Bibliothekar Drük und den Dichter Schubart kennen. Reuſs scheint ein vernünftiger, aufgeklärter Mann; Schwab noch mehr als das, sogar ein feiner Kopf zu seyn; Drük nimmt anfangs mehr durch die unleugbare Güte und Sanftheit seines Charakters für sich ein als durch seinen Kopf, obgleich auch der letztere einen gewiſs, sobald man nur mehrere Stunden mit dem Manne umgeht, nicht unbefriedigt läſst.

Jetzt, da ich diesen Brief schlieſse, bin ich in — — sechs Meilen hinter Tübingen, einem reichsritterschaftlichen Dorfe, das aber, wie mir mein Wirth erzählte, der Herr Reichsbaron mit seinen Gläubigern jetzt theilen muſs. Ich muſs, da ich jetzt von einem Fuhrwerke abhänge, hier in einer elenden Schenke übernachten, in einer kleinen, nicht sehr reinlichen Stube, in der die Mäuse gleiche Rechte mit mir zu haben scheinen. Wenigstens lassen sie sich jetzt, da alles im Hause schläft, schon laut hören. Indeſs Lavater's: Dennoch, führt mich durch alles dies Ungemach muthig hindurch. Uebermorgen (Mittwochs) früh denke ich in Constanz, Donnerstag in Schaffhausen und Sonnabend in Zürich zu seyn. Ich wollte doch den Bodensee nicht vorüberreisen.

Von Zürich aus erfahren Sie gewiſs wieder etwas von mir. Aber, lieber Forster, kann ich nicht auch von Ihnen einen Brief haben? Ich wüſste so gern, was Sie machten, was Ihre liebe Frau, Ihr Röschen? Schreiben Sie mir

doch das alles recht ausführlich, schreiben Sie mir, was Biester Ihnen geantwortet, was Sie jetzt arbeiten — es interessirt mich ja alles so sehr, was Sie betrifft — und lassen Sie mich den Brief bei Rougemont in Neufchatel finden. In Zürich oder Bern möchte es jetzt zu spät seyn, und in Genf und Lausanne haben Sie, glaube ich, keine Bekannte.

Leben Sie nun wohl, recht wohl, lieber theurer Freund, und erinnern Sie sich manchmal der vierzehn Tage, die ich bei Ihnen verlebte. Sie waren vielleicht die glücklichsten meines ganzen Lebens, und noch jetzt macht ihre Erinnerung einen sehr grofsen Theil meines Genusses aus. Beinah mit keinem anderen Menschen verstehe ich mich so ganz, als mit Ihnen, und dafs sich das so von selbst, so ohne alle äufsere Veranlassung machte, dafs ich Ihre Freundschaft nur Ihnen danke, dies ist mir so unendlich werth, denn es zeigt mir, dafs Sie auch mich Ihrer werth hielten, und wie viel der Gedanke mir ist, können Sie in der That nicht empfinden. Denn Sie können es nicht wissen, wie ich die fruchtbare Fülle von Ideen bewundere, die sich Ihnen bei jedem Gegenstande aufdrängt, die lebendige Klarheit, mit der Sie sie darstellen, wie sehr ich den Eifer für alles Wahre und Gute und die Schonung für alles, was Andere für wahr und gut halten, ehre, wie innig endlich ich das Herz liebe, das sich so bereitwillig anschliefst, und so gern durch Liebe beglückt. Und das alles müfsten Sie doch wissen, um ganz zu fühlen, was Sie mir sind. Leben Sie wohl.

VII.

Bern den 28. October 1789.

Unstreitig interessirt von allen meinen zürichschen Bekanntschaften Lavater Sie am meisten. Also zuerst von

ihm. Ich war fast täglich eine oder mehrere Stunden bei ihm, und da er seine gewöhnlichen Geschäfte meinetwegen nicht unterbrach, so sah ich ihn in so vielen charakteristischen Lagen, dafs ich ihn hinlänglich beobachten konnte. Durch das, was mir Jacobi von ihm gesagt, durch manches, was ich selbst von ihm gelesen hatte, und worin mir Spuren tiefen und wirklich seltnen Geistes unverkennbar schienen, war meine Erwartung in der That hoch gespannt. Ich erwartete eine Fülle neuer, grofser, fruchtbarer, wenn gleich auch oft nur halb wahrer, oft gar schwärmerischer Ideen. Allein in allem dem fand ich mich sehr getäuscht, und nicht blofs getäuscht, weil ich so viel erwartete, sondern wirklich, weil ich so wenig fand. Ich hätte die interessanten Ideen zählen können, die ich in den ganzen vierzehn Tagen von ihm hörte, und ich würde mich schämen, damit einen einzigen Tag, bei Ihnen oder Jacobi zugebracht, zu vergleichen. Hie und da ist freilich ein tiefer und schneller Blick, aber sein Geist ist zu kleinlich, hat weder die rastlose Thätigkeit, womit wirklich genialische Köpfe die geahnete Wahrheit aufsuchen, noch die fruchtbare Wärme, womit sie die gefundene umfassen. Ewiger Rückblick auf sich, Eitelkeit, Ausdruck geistloser und fader Herzensgefühle, Spielerei in Worten rauben ihm alle wahre Kraft. Ganz anders würde dies wahrscheinlich alles seyn, wenn er wahre Gelehrsamkeit besäfse, wenn er auch über fremde Ideen mehr gedacht hätte, und wenn er noch jetzt mehr läse. Allein so lebt er immer nur in seinen eignen Ideen und seine Beschäftigungen, die ich nun so oft mit ansah, sind grofsentheils wahre Spielereien. Ordnen seiner physiognomischen Zeichnungen, Beschreiben von Urtheilen in einzelnen, oft sehr holprichten Hexametern, Correspondenz, Besorgung einer unendlichen Menge von Kleinigkeiten für Leute aller Art, kleine Gelegenheitsge-

dichte u. s. w. Ueberhaupt ist es unbeschreiblich, wie viel er auf die Form und das Aeufsere hält. Er liefs mich oft allein in seiner Stube, und das war mir immer interessant. Einen grofsen Theil seiner Bücherbretter nehmen pappene Futterale ein. Einige enthalten gesammelte Briefe. Da waren: „Wichtige Briefe," „Briefe von Andren," „Briefe an Jünglinge" und zwei dicke Bände mit der Aufschrift: Bremen. Auf vielen andern stehen einzelne Namen, und da fand ich manchen Bekannten, und noch mehr manche Bekanntin. Ich rieth lange, was das seyn könnte. Noch den letzten Tag erklärte er's mir. Er legt in diese Futterale das von seinen Arbeiten, was die Person interessiren kann. An eine seiner Freundinnen, die ich auch sehr genau kenne, gab er mir den Inhalt eines solchen Futterals offen mit. Was war das nun? Nichts als theils frömmelnde, theils empfindsame, aber alle höchst ideeleere Gedichtchen, sauber abgeschrieben, auf feinem Papier mit in Kupfer gestochenem Rand. An den Wänden hingen hie und dort in Rahmen gefafste Täfelchen mit Sprüchen aus dem Lesebüchlein für Weise. Auf dem Tische lag eine auf Holz gespannte Pergamenttafel mit der Ueberschrift: „Nöthigste Geschäfte." Kurz, ich würde nicht fertig werden, wenn ich Ihnen alle Merkwürdigkeiten dieser Stube erzählen wollte, und ich begreife nicht, wenn der Mann an die Materie kommt, da ihn die Form so viel Zeit kosten mufs. Meine wichtigsten Unterredungen mit ihm waren über Physiognomik, und über deutsche Schriftsteller, und den Mafsstab, nach dem man Geistesproducte bei uns beurtheilt. Es mag wohl viel Schwärmerei darin liegen, die ganze Sinnenwelt nur so als eine Art anzusehn, wie die unsinnliche erscheint, nur als einen Ausdruck, eine Chiffre von ihr, den wir enträthseln müssen; aber interessant bleibt die Idee doch immer, und wenn man sich recht hinein-

träumt, schon die Hoffnung immer mehr zu entziffern von dieser Sprache der Natur, dadurch — da das Zeichen der Natur mehr Freude gewährt, als das Zeichen der Convention, der Blick mehr als die Sprache — den Genuſs zu erhöhen, zu veredeln, zu verfeinern, die grobe Sinnlichkeit, deren eigentlicher Charakter es ist, im Sinnlichen nur das Sinnliche zu finden, zu vernichten und immer mehr auszubilden den ästhetischen Sinn, als den wahren Mittler zwischen dem sterblichen Blick und der unsterblichen Uridee. Ueber unsere Literatur, darüber, daſs so wenig Producte erscheinen, aus welchen eigentlich Genie hervorblickt, sagte er freilich manches Gute. Aber wen nahm er nun von dem allgemeinen Verdammungsurtheil aus? Haben Sie je solche Zusammenstellung gehört? Jacobi, Spittler und Löffler aus Gotha, den letzteren aber nur nach einem Gespräch mit ihm, nicht nach seinen Predigten, wonach er ihn nur für einen „vornehmen Philister" gehalten hätte. Denn Philister ist ihm jeder, in dessen Producten wohl Richtigkeit der Ideen, Correctheit der Sprache, Eleganz der Darstellung, aber nicht eigentliches Genie ist.

Von Zürich aus besuchte ich Zug und Lucern. Ich hatte schönes Wetter und konnte der herrlichen Aussichten am Züricher See ganz genieſsen.

Noch schöneres und heitreres Wetter hatte ich auf meiner jetzigen Wanderung, auch die höchsten Berge bedeckte kein Wölkchen. Ich ging in das Lauterbrunner- und Grindelwalder- und von da über die Scheideck in das Haſslithal, dann die Aar hinauf bis nach Spital, um über die Furke den Gotthard zu ersteigen. Allein ein tiefer Schnee, der gerade fiel, als ich in Spital übernachtete, vernichtete meinen Plan, und ich muſste wieder umkehren. Ich brachte sehr glückliche Tage in diesen rauhen, wilden Gegenden zu. Nie wurde meine Seele mit so groſsen Bil-

dern unwiderstehlicher, alles zerschmetternder Gewalt und widerstrebender, trotzender Stärke erfüllt, nie drängte sich mir so stark das Gefühl einer zahllosen Reihe verflossener Jahrhunderte auf, nie dämmerte in meiner Seele ein Ahnen unabsehbar ferner, wieder zertrümmernder und wieder schaffender Zukunft! Wenn ich manchmal aus einem engen umschlossenen Thal auf die höchsten unersteiglichen Gipfel der Gebirge rund umher sah, wie sich die Ideen der Einöde, der Einsamheit, des Blicks in weite Fernen von der schwindelnden Höhe, rege Erwartungen dessen, was hinter jenen Bergen, über jenen Gipfeln hinaus ist, meiner Seele bemeisterten, wie dadurch alles Nahe, Gegenwärtige, Gewisse in ihr verschwand, und nur das Vergangene, Zukünftige, Entfernte, Ungewisse meine träumende Phantasie umschwebte! O! lieber Forster, wir müssen einmal zusammen eine eigentliche Gebirgsreise machen. Das ist weniger kostbar und weniger langwierig, als eine Reise nach England, und mufs Ihnen, als Naturforscher, doch auch sehr wichtig seyn.

VIII.

Carlsruhe den 29. Novbr. 1789.

Welch einen frohen Tag, theurer Forster, hat mir Ihr Brief gemacht! So günstig auch bei meiner Abreise von Ihnen alle Hoffnungen für die Gesundheit Ihrer lieben Frau waren, so zitterte ich doch immer vor Klärchens Ankunft. Wie gern überrascht' ich Sie jetzt in den ersten Regungen Ihrer Freude! In der That mufs ich mir Gewalt anthun, nicht noch heute Carlsruhe zu verlassen, und nichts, als die Kenntnifs des Wirthshauses mit davon zu nehmen. Auch der Name Klärchen hat meinen völligsten Beifall und ich freue mich, dafs der Anblick eines neugebornen Mädchens Sie von den barbarischen Namen, die Sie für

den armen Jungen von den Angelsachsen und Normännern herholen wollten, zu dem sanften Klärchen herabgestimmt hat.

Sie haben mich bei Ihrer Frau wegen meines Stillschweigens entschuldigt? Herzlich danke ich Ihrer Liebe dafür, aber Ihrer Entschuldigung beitreten kann ich nicht. Nein, bester Freund, auch ein weit gröſserer Mangel an Zeit könnte mich nie hindern, Ihnen Nachricht von mir zu geben. Aber ich bedarf wirklich gar keine Entschuldigung. Denn ich hielt in der That mein Versprechen, und schrieb Ihnen nach meiner Fuſsreise aus Bern. Allein zu meinem gröſsten Erstaunen muſs der Brief verloren gegangen seyn. Ich trage gewöhnlich meine Briefe selbst auf die Post, nur diesmal hielt mich, ich weiſs nicht mehr was ab. Ich gab sie also meinem Lohnbedienten und dieser muſs das Porto behalten, und die Briefe weggeworfen haben. Das Einzige, was mich befremdet, ist, daſs Sie den einen vor meiner Fuſsreise, den ich doch eben dem Menschen anvertraute, bekommen zu haben scheinen. Denn daſs in Ihrem Briefe steht: „als Sie aus Zürich schrieben vor Ihrer Reise zu Fuſs" halt' ich für einen Schreibfehler statt Bern. Ich schrieb Ihnen aus Zürich gar nicht.

Daſs Jacobi Ihren Brief beantwortet hat, wie er muſste, freut mich für ihn, ob ich Ihnen gleich gestehe, daſs ich's nicht erwartete. Ihr Zurückfordern Ihres Aufsatzes von Berlin ist mir nicht ganz lieb. Daſs er nicht im November erschien, konnte so manche zufällige Ursache haben. Und Biester's Stillschweigen? Ist das — ich rede ganz frei, weil ich weiſs, lieber Freund, daſs Ihnen Offenherzigkeit werth ist und weil ich in eben dem Geiste der Duldung spreche, den ich von Ihnen lernte — ist das darum gleich ein verstocktes? indeſs weiſs ich die Art nicht, wie Sie den Aufsatz zurückforderten. Verzeihen Sie also mein vielleicht zu vorschnelles Urtheil.

Seit Basel sah ich von irgend interessanten Menschen nur Jacobi und Pfeffel. Jacobi, herzensgut und nicht ununterhaltend, aber so gar nicht wie sein Bruder, nicht der scharf eindringende Geist, nicht die lebhafte Phantasie, nicht das feurige Gefühl. Pfeffel'n konnte ich schlechterdings kein Interesse abgewinnen. Doch ist er anders als ich ihn mir dachte. Ich dachte mir so etwas Sanftes, Empfindsames. Das fand ich gar nicht, vielmehr eine Art Schnelligkeit, Heftigkeit, ich möchte sagen etwas Militairisches. Indeſs sprach ich ihn nur ein Paar Stunden. In Strasburg sah ich Brunk, Herrmann, Oberlin; keiner interessirte mich.

Wie lange ich hier bleibe, wird von der Art abhängen, wie Schlosser mich aufnimmt, und von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, ihn oft und lange zu sehn.

IX.

Den 8. Februar 1790.

Der Heyne'sche Ausspruch, womit Sie Ihren Brief anfangen, ist ganz der meinige; nur würde ich ihn anders ausdrücken. Jeder Mensch muſs in das Groſse und Ganze wirken, nur was dies Groſse und Ganze genannt wird, darin liegt, meinem Gefühl nach, so viel Täuschung. Mir heiſst in das Groſse und Ganze wirken, auf den Charakter der Menschheit wirken, und darauf wirkt jeder, so bald er auf sich und bloſs auf sich wirkt.

Wäre es allen Menschen völlig eigen, nur ihre Individualität ausbilden zu wollen, nichts so heilig zu ehren, als die Individualität des Andern; wollte Jeder nie mehr in Andere übertragen, nie mehr aus Andern nehmen, als von selbst aus ihm in Andere, und aus Andern in ihn übergeht; so wäre die höchste Moral, die consequenteste Theorie des Naturrechts, der Erziehung und der Gesetzgebung den Herzen der Menschen einverleibt. Man sey nur groſs und

viel, so werden die Menschen es sehn und nutzen; man habe nur viel zu geben, so werden die Menschen es geniefsen und der Genufs wird Vater neuer Kraft seyn. Wenn unter uns so wenig geschieht, so ist es nicht, weil unsre Lagen und Verhältnisse uns hinderten zu wirken, sondern weil sie uns hindern zu werden und zu seyn. Ich tadle die nicht, welche über Eingeschränktheit des Wirkungskreises klagen. Leider haben die meisten Menschen nur Talent, und das bedarf der äufseren Verhältnisse, um sich zu zeigen und nützlich zu werden. Aber der wahrhaft grofse d. i. wahrhaft intellectuell und moralisch ausgebildete Mann wirkt schon dadurch allein mehr als alle andere, dafs ein solcher Mann einmal unter den Menschen ist, oder gewesen ist.

X.

1792? (Das Datum fehlte.)

Ihre Ansichten haben mir viel Freude gemacht. Sie haben so viele wahrhaft genialische Stellen, und, was immer meine Bewunderung so heftig anzieht, eine so strenge Richtigkeit der Ideen mitten im glühendsten Feuer der Begeisterung. Das Raisonnement über Kunst hat mir vortrefflich geschienen. Nur Eins, lieber Freund, lassen Sie mich Ihnen aufrichtig gestehen. Die Dedication habe ich ganz und gar nicht verstanden. Alexander sagte mir, sie sey an Ihre Frau. Können Sie mir nicht ein paar Worte Erläuterung geben? Gleich viel Freude hat mir Sakontala gemacht. Lange hat mich nichts so angezogen. Diese Zartheit der Empfindung, diese Cultur verbunden mit dieser Einfachheit! Ihre Uebersetzung ist meisterhaft. Nur mit Ihrem Gefühl war es möglich, diesen Empfindungen diesen Ausdruck zu leihen!

Sie fordern in Ihrem Briefe, mein Theurer, meinen alten Aufsatz für Ihre kleine Schriften. Aber es ist mir

gleich unmöglich, ihn Ihnen so zu geben, und ihn umzuarbeiten. Ich bin zu dieser Arbeit jetzt nicht gerade in der Stimmung, oder vielmehr die Ideen, die dazu gehören, müssen erst eine gröfsere Reife durch Lectüre und Nachdenken erhalten. Die Reife, die man ihnen so giebt, indem man sich hinsetzt, nachdenkt, und sie nun auf Einmal ins Reine bringen will, kommt mir immer vor, wie eine Reife im Treibhaus. Man merkt es den Früchten doch an, dafs ihnen die Zeit und die wohlthätige Wärme der Sonne mangelte. Der erste Aufsatz aber, den ich jetzt glücklich zu Stande bringe, lieber Forster, soll Ihrem Schutze vertraut seyn. Eine sonderbare Schriftstellerarbeit werden Sie wohl von mir gesehen haben, den Procefs von Unger gegen Zöllner. Das Urtheil ist von Klein. Die Protokolle von mir. Eisenbergen gehört nur die Unterschrift. Diese an sich unbedeutende Arbeit freut mich nur darum, weil ich hoffe, Sie sollen keinen Ausdruck darin finden, der Animosität, oder Sucht, seine Aufklärung zu zeigen, oder ein Buch Acten zu schreiben, verriethe. Das Urtheil, so schön es ist, ist von diesen Dingen nicht ganz frei.

XI.

Burgörner den 16. Aug. 1791.

Zürnen Sie mir nicht, lieber Forster, dafs ich so lange verschob, Ihnen zu schreiben. Ich wollte die Zeit abwarten, wo ich meinen Freunden ganz gehören könnte, und diese Zeit ist erst seit einigen Wochen gekommen.

Ich habe mich nun von allen Geschäften losgemacht, Berlin verlassen und geheirathet, und lebe auf dem Lande, in einer unabhängigen, selbst gewählten, unendlich glücklichen Existenz. Ich empfinde dies doppelt, indem ich Ihnen es sage; ich kenne Ihr warmes, liebevolles Herz, Ihre innige Theilnahme. Ich besorge auch von Ihnen nicht die

Mifsbilligung des Schritts, den ich that, die ich von so vielen Andern erfuhr. Sie schätzen Freiheit und unabhängige Thätigkeit zu sehr, um allen Nutzen nur von einer solchen zu erwarten, die durch äufsere Geschäftslagen bestimmt wird; und Sie trauen, hoff' ich, mir zu, dafs ich nie eine andere Richtung wählen werde, als auf der ich, nach meiner innersten Ueberzeugung, für meine höchste und vielseitigste Bildung den meisten Gewinn hoffen darf. In der That, lieber Freund, war die Unmöglichkeit, dies zu können, vorzüglich das, was mich zu einer andern Laufbahn bestimmte. Die Sätze, dafs nichts auf Erden so wichtig ist, als die höchste Kraft und die vielseitigste Bildung der Individuen, und dafs daher der wahren Moral erstes Gesetz ist, bilde dich selbst, und nur ihr zweites: wirke auf Andere durch das, was du bist; diese Maximen sind mir zu eigen, als dafs ich mich je von ihnen trennen könnte. Wie konnte ich mich aber mit ihnen in einer Lage ertragen, in der ich kaum hoffen durfte, mich dem Ideale, das meinen Geist und mein Herz beschäftigte, auch nur mit langsamen Schritten zu nähern, wie konnte mir selbst der Nutzen Ersatz seyn, den ich freilich stiftete, und künftig in unendlich höherm Mafse gestiftet haben würde? Ich zog also das bescheidnere Loos vor, ein stilles häusliches Daseyn, einen kleineren Wirkungskreis. In diesem kann ich mir selbst leben, den Personen, die mir am nächsten sind, ein heiteres zufriedenes Leben schaffen, und vielleicht — wenn mir ein guter Genius glückliche Stunden gewährt — auch Einiges zu dem beitragen, wozu im Grunde alles Thun und Treiben in der Welt, selbst wider seinen Willen, nur als Mittel dient, zur Bereicherung oder Berichtigung unsrer Ideen. So viel von mir und meiner Lage.

Wie geht es Ihnen, mein Theurer! Ich hörte so lange nichts, auch nicht durch Andere, von Ihnen, es war meine

Schuld, ich fühl' es. Aber Sie, Lieber, werden mein Stillschweigen verzeihen. So oft waren Sie mir gegenwärtig, so oft versetzte ich mich zu den Ihrigen, so oft freute mich die Erinnerung der glücklichen Tage, die ich mit Ihnen verlebt habe! Diese Erinnerung ist es auch, die mir Muth macht, noch auf Ihr Andenken, Ihre Freundschaft zu rechnen. Theurer, guter Forster, Sie haben mich mit einer Liebe, einer Zärtlichkeit behandelt, selbst in der Zeit, da ich Sie gewiſs noch bloſs durch die Wärme interessiren konnte, mit der ich mich so gern an groſse und gute Menschen anschloſs. Durch Sie habe ich einen so groſsen Theil meiner Bildung erhalten. Dafür, und für Alles, was mein Geist und mein Herz durch Sie genoſs, würde mein Dank Sie noch segnen, wenn ich auch nicht hoffen dürfte, noch in Ihrem Andenken zu leben, wenn die Zeit, wenn ein Miſsverständniſs, wozu mein Stillschweigen vielleicht Anlaſs geben konnte, die Gefühle erstickt hätte, die mich sonst so innig beglückten. Ist das aber nicht, darf ich in Ihnen noch den treuen warmen Freund sehn, den ich ehemals kannte, nun, mein Theurer, so nehmen Sie meinen wärmsten innigsten Dank doppelt für dies neue Geschenk!

XII.

Erfurt den 1. Juni 1792.

Was müssen Sie von mir denken, theurer Freund, daſs ich einen so lieben, gütigen Brief, als Ihr letzter war, so lange unbeantwortet lieſs, und Ihnen in nun mehr als 4 Monaten kein Wort von mir sagte? Ich bin allen Entschuldigungen ein abgesagter Feind, ohne alle also lassen Sie mich Sie herzlich bitten, mir wegen dieses überlangen Stillschweigens nicht zu zürnen, und zu glauben, daſs ich mich unendlich oft indeſs mit Ihnen im Geiste beschäftigte,

und nur der so oft gefafste Vorsatz, Ihnen zu schreiben, immer durch tausend kleine Hindernisse vereitelt wurde.

Zuerst, mein Lieber, mufs ich Ihnen eine Nachricht geben, die Ihrem freundschaftlich theilnehmenden Herzen gewifs Freude gewährt. Meine Frau ist vor noch nicht vierzehn Tagen mit einem Mädchen glücklich niedergekommen, Mutter und Kind sind vollkommen gesund. Das kleine Mädchen ist ein allerliebstes Geschöpf, so grofs und stark, wie selten ein Kind von so wenig Tagen, so voll Leben und Munterkeit, und mit wundergrofsen, blauen Augen, die sie unaufhörlich im Kopfe herumrollt. Meine Frau stillt das Kind selbst; ich, bei meiner gänzlichen Geschäftslosigkeit, bin so gut als den ganzen Tag bei ihr, und so kommt das Kind kaum eine Minute in andere Hände, als die unsrigen. Nur Sie, lieber Freund, dessen eignes Herz so überaus empfänglich für diese Freuden ist, und der Sie mich genauer kennen, vermögen ganz mit mir zu empfinden, wie unendlich süfs mir diese kleinen Beschäftigungen sind, und welche reiche Fülle neuer Freuden mir jetzt wiederum in meiner schon beneidenswerth glücklichen Lage geworden ist. Wahrlich empfinde ich dies auch doppelt, indem ich Ihnen es sage, und ich möchte Ihnen im voraus für das Vergnügen so herzlich danken, das mir Ihre Theilnahme gewährt. Grüfsen Sie Ihre liebe Frau herzlich von mir, und sagen Sie ihr die häusliche Begebenheit, die mich und meine Frau so froh macht. So bald ich mehr Ruhe und Mufse gewinne, schreib' ich ihr selbst.

Die ganze Zeit, seit welcher Sie ohne Nachricht von mir sind, habe ich hier ununterbrochen zugebracht. Sogar Gotha und Weimar, so nah sie auch sind, habe ich nicht besucht. Indefs ist mein Aufenthalt hier auch von meinem vorigen ländlichen nicht sonderlich verschieden gewesen. Der Gesellschaften sind hier wenige, und so bin ich die

meiste Zeit auf meinem Zimmer, im Kreise meiner gewöhnlichen Beschäftigungen gewesen. Der Coadjutor ist hier der einzige Mensch, den man interessant nennen kann, und den habe ich, so viel es überhaupt seinen Geschäften und seiner Lebensart nach möglich ist, genossen. Sein Umgang ist mir um so angenehmer gewesen, als unsre Gespräche meist wissenschaftlich, aus dem Fache der praktischen, vorzüglich politischen Philosophie, worin er unstreitig am meisten bewandert ist, hergenommen sind, und als reine auch bloſs theoretische Principien doch noch mehr reizen, wo ihre Anwendung so nah liegt. Ich weiſs nicht, lieber Freund, ob Ihnen ein kleiner Aufsatz von mir in der Berliner Monatsschrift, Januar: Ideen über Staatsverfassung u. s. f. zu Gesicht gekommen ist. Es war ein wirklicher, ohne alle Hinsicht auf den Druck geschriebener Brief, der hernach zufällig, und zum Theil dieser Zufälligkeit wegen, mit allen Sinn entstellenden Druckfehlern ans Licht gekommen ist. Aus diesem Aufsatz hatte Dalberg gesehen, daſs ich mich mit Ideen dieser Art beschäftige, und wenig Tage nach meiner Ankunft hier bat er mich, meine Ideen über die eigentlichen Grenzen der Wirksamkeit des Staats aufzusetzen. Ich fühlte wohl, daſs der Gegenstand zu wichtig war, um so schnell bearbeitet zu werden, als ein solcher Auftrag, wenn die Idee nicht wieder alt werden sollte, forderte. Indeſs hatte ich Einiges vorgearbeitet, noch mehr Materialien hatte ich im Kopfe, und so fing ich an. Unter den Händen wuchs das Werkchen, und es ist jetzt, da es seit mehreren Wochen fertig ist, ein mäſsiges Bändchen geworden. Sie stimmten sonst, als wir noch von Göttingen aus über diese Gegenstände correspondirten, mit meinen Ideen überein. Ich habe seitdem, so viel ich auch nachzudenken und zu forschen versucht habe, fast keine Veranlassung gefunden, sie eigentlich abzuändern, aber ich

darf behaupten, ihnen bei weitem mehr Vollständigkeit, Ordnung und Präcision gegeben zu haben. Noch jetzt also, schmeichle ich mir, würden Sie im Ganzen mit meinen Behauptungen einverstanden seyn. Ich habe nämlich — und ich hielt dies der nächsten Veranlassung wegen, die mich zum Schreiben bewog, für um so nöthiger — der Sucht zu regieren entgegenzuarbeiten versucht, und überall die Grenzen der Wirksamkeit enger geschlossen. Ja ich bin so weit gegangen, sie allein auf die Beförderung der Sicherheit einzuschränken. Ich hatte die Frage, die ich beantworten sollte, völlig rein theoretisch in ihrem ganzen Umfange abgeschnitten. Ich glaubte also auch kein anderes Princip zum Grunde meines ganzen Raisonnements legen zu dürfen, als das, welches allein auf den Menschen — auf den doch am Ende alles hinauskommt — Bezug nimmt, und zwar auf das an dem Menschen, was eigentlich seiner Natur den wahren Adel gewährt. Die höchste und proportionirlichste Ausbildung aller menschlichen Kräfte zu einem Ganzen ist daher das Ziel gewesen, das ich überall vor Augen gehabt, und der einzige Gesichtspunkt, aus dem ich die ganze Materie behandelt habe. Immer bleibt es doch wahr, dafs eigentlich diese innere Kraft des Menschen es allein ist, um die es sich zu leben verlohnt, dafs sie nicht nur das Princip, wie der Zweck aller Thätigkeit, sondern auch der einzige Stoff alles wahren Genusses ist, und dafs daher alle Resultate ihr allemal untergeordnet bleiben müssen. Auf der andern Seite ist es aber auch eben so wahr, dafs in der Wirklichkeit und fast überall, wo auf den Menschen gewirkt wird, bei der Erziehung, bei der Gesetzgebung, im Umgange, fast nur die Resultate beachtet werden, wovon sich viele Gründe aufzählen liefsen, die ich nur hier, um Sie nicht zu ermüden, übergehe, und unleugbar freilich macht auch die Erhaltung der Kraft

selbst grofse Sorgfalt auf die Resultate, als das Mittel dazu, oft nothwendig. Desto mehr also mufs, dünkt mich, die Theorie das, was in der Ausübung so leicht das letzte Ziel scheint, wieder an seine rechte Stelle setzen, und das wahre letzte Ziel, die innere Kraft des Menschen, in ein helles Licht zu stellen versuchen. Wenn also die Staatskunst sich meistens dahin beschränkt, volkreiche, wohlhabende, wie man zu sagen pflegt, blühende Länder hervorzubringen, so mufs ihr die reine Theorie laut zurufen, dafs freilich diese Dinge sehr schön und wünschenswerth sind, dafs sie aber von selbst entstehen, wenn man die Kraft und Energie der Menschen, und zwar durch Freiheit, erhöht, da hingegen, wenn man sie unmittelbar hervorbringen will, gerade das leiden kann, um dessen willen sie selbst nur wünschenswerth sind, indem wenigstens in vielen Fällen ein Land freilich schneller bevölkert, wohlhabend, ja sogar in gewissem Grade aufgeklärt werden kann, wenn die Regierung alles selbst thut, den Bürgern das von ihr anerkannte Gute aufdringt, als wenn sie dieselben den freilich langsameren aber auch sicherern Weg der eignen Ausbildung gehen läfst. Wenn die Statistik aufzählt, wieviel Menschen, welche Producte, welche Mittel sie zu verarbeiten, welche Wege sie auszuführen u. s. f. ein Land hat; so mufs die reine Theorie sie anweisen, dafs man darum nur den Menschen und seinen eigentlichen Zustand fast um noch nichts besser kennt, und dafs sie also das Verhältnifs aller dieser Dinge als Mittel zu dem wahren Endzweck anzugeben hat. Ging ich einmal von diesem Gesichtspunkte aus, so konnte ich nicht leicht auf etwas anders als auf die Nothwendigkeit der Begünstigung der höchsten Freiheit und der Entstehung der mannigfaltigsten Situationen für den Menschen kommen, und so schien mir die vortheilhafteste Lage für den Bürger im Staat die, in welcher er zwar durch so

viele Bande als möglich mit seinen Mitbürgern verschlungen, aber durch so wenige als möglich von der Regierung gefesselt wäre. Denn der isolirte Mensch vermag sich eben so wenig zu bilden, als der in seiner Freiheit gewaltsam gehemmte. Dies führte mich nun unmittelbar auf das Princip, dafs die Wirksamkeit des Staats nie anders an die Stelle der Wirksamkeit der Bürger treten darf, als da, wo es auf die Verschaffung solcher nothwendigen Dinge ankommt, welche diese allein und durch sich sich nicht zu erwerben vermag, und als ein Solches zeichnet sich, meines Bedünkens, allein die Sicherheit aus. Alles übrige schafft sich der Mensch allein, jedes Gut erwirbt er allein, jedes Uebel wehrt er ab, entweder einzeln oder in freiwilliger Gesellschaft vereint. Nur die Erhaltung der Sicherheit, da hier aus jedem Kampf immer neue entstehen würden, fordert eine letzte widerspruchlose Macht, und da dies der eigentliche Charakter eines Staats ist, nur diese eine Staatseinrichtung. Dehnt man die Wirksamkeit des Staats weiter aus, so schränkt man die Selbstthätigkeit auf eine nachtheilige Weise ein, bringt Einförmigkeit hervor, und schadet mit Einem Wort der innern Ausbildung des Menschen. Dies ist ohngefähr der Gang der Ideen, den ich gewählt habe, obgleich ich in dem Vortrage selbst einer völlig verschiedenen Ordnung gefolgt bin. Dann bin ich aber auch in ein gröfseres Detail eingegangen, und habe die Nachtheile einzeln zu schildern versucht, welche nothwendig entstehen müssen, oder wenigstens nicht leicht vermieden werden können, wenn der Staat, statt sich auf die Sicherheit zu beschränken, auch für das physische, oder gar moralische Wohl sorgen will. Bei der Sicherheit selbst habe ich mich noch auf die Mittel, sie zu befördern, ausgebreitet, alle die zu entfernen versucht, welche zu sehr auf den Charakter wirken, wie öffentliche Erziehung, Re-

ligion (wobei ich den Aufsatz, den Sie kennen, umgearbeitet gebraucht habe), Sittengesetze, und endlich die angegeben, deren Gebrauch mir unschädlich und nothwendig zugleich scheint, wobei ich denn, jedoch kurz und immer allein in Rücksicht auf den gewählten Gesichtspunkt, Polizei-, Civil- und Criminalgesetze durchgegangen bin. Am Schluſs habe ich Einiges über die Anwendung hinzugefügt und vorzüglich die Schädlichkeit nicht genug vorbereiteter Anwendungen auch richtiger Theorien zu zeigen versucht. Verzeihen Sie, mein Theurer, die ausführliche, und dennoch so flüchtig und unvollständig hingeworfene Auseinandersetzung meiner eignen Ideen. Allein der Antheil, den Sie immer an diesen Gegenständen und an meiner Beschäftigung damit nehmen, verführte mich von Periode zu Periode.

Diesen Aufsatz nun ist Dalberg, nachdem er ihn für sich gelesen hatte, Abschnitt für Abschnitt mit mir durchgegangen, und wir haben Gründe und Gegengründe durchgesprochen. Seine Ideen stimmen nicht gerade mit den meinigen überein, er berechtigt vielmehr den Staat zu einer weit ausgebreitetern Wirksamkeit. Indeſs will er doch, wo es nicht auf Erhaltung der Sicherheit ankommt, eigentlichen Zwang entfernen, und um auf irgend einen Gegenstand die Sorgfalt des Staats auszudehnen, den Wunsch der Nation abwarten.

Je länger ich Gelegenheit habe, mit dem Coadjutor umzugehen, desto mehr überzeuge ich mich von der Reinheit seiner Absichten und der Vortrefflichkeit seines moralischen Charakters. In der That ist die ununterbrochene Aufmerksamkeit, die er auf diesen wendet, so charakteristisch an ihm, daſs sie unter so manchen hervorstehenden Seiten, welche auch beim ersten Anblick auffallen müssen, dennoch keinem entgehen kann. Von Ihnen, lieber Freund,

spricht er mir sehr oft, und immer mit einer Wärme, die mir innige Freude gewährt. Er fühlt nicht nur in ihrem ganzen Umfange die Achtung, welche Sie jedem einflöfsen müssen, der auch nur überhaupt mit deutscher Literatur vertraut ist, sondern er schätzt und liebt Sie auch so sehr von den Seiten, die nur Ihren Freunden erscheinen können, und die er, glaub' ich, durch Müller und Sömmerring kennt.

Was haben Sie denn in dieser Zeit gemacht, theurer Freund, was Ihre liebe Frau, was Ihre Kinder? Wie sehr sehnte ich mich das recht bald von Ihnen zu hören. Zu bitten wage ich freilich nicht darum. Sehr schön wäre es aber doch, wenn Sie nicht Gleiches mit Gleichem vergälten. Leben Sie jetzt recht wohl, theurer lieber Freund, erhalten Sie mir Ihre Freundschaft, und seyn Sie meiner herzlichsten, wärmsten, unwandelbarsten Liebe versichert! — Ewig

Ihr Humboldt.

Ideen über Staatsverfassung,

durch

die neue Französische Constitution veranlafst.

(Aus einem Briefe an einen Freund, vom August 1791.)

Ich beschäftige mich in meiner Einsamkeit mehr mit politischen Gegenständen, als ich es je bei den häufigen Veranlassungen darzu, die das geschäftige Leben darbietet, gethan habe. Ich lese die politischen Zeitungen regelmäfsiger, als sonst; und ob ich gleich nicht sagen kann, dafs sie ein grofses Interesse in mir erwecken, so reizen mich doch noch am meisten die Französischen Angelegenheiten. Es fällt mir dabei alles Kluge und Einfältige ein, was ich seit zwei Jahren darüber gehört habe; und am Ende komme ich gewöhnlich auf Sie, lieber *, und den lebhaften Antheil, den Sie an diesen Gegenständen nahmen, zurück. Mein eignes Urtheil — wenn ich, um mir doch selbst von mir Rechenschaft zu geben, mich eines zu fällen zwinge — stimmt dann mit keinem andern geradezu überein; es mag sogar paradox scheinen: aber Sie sind ja einmal mit meinen Paradoxien vertraut, und wenigstens sollen Sie in der gegenwärtigen auch Consequenz mit den übrigen nicht vermissen.

Was ich am häufigsten, und, ich kann es nicht läugnen, mit dem meisten Interesse über die Nationalversammlung und ihre Gesetzgebung hörte, war Tadel; nur leider ein Tadel, für den die Abfertigung immer so nahe lag. Bald Mangel an Sachkenntnifs, bald Vorurtheil, bald ein kleingeistiger Schauder vor allem Neuen und Ungewöhnlichen, und wer weifs was noch für leicht zu widerlegende Irrthümer; — und hielt auch einmal ein Tadel jede Widerlegung aus, so blieb doch immer der leidige Entschuldigungsgrund, dafs 1200 auch weise Menschen immer nur Menschen sind. Mit dem Tadel, wie überhaupt mit dem Beurtheilen einzelner Anordnungen, kömmt man also schwerlich ins Reine. Dagegen giebt es, dünkt mich, ein ganz offenbares, kurzes, von jedermann anerkanntes Faktum, welches schlechterdings alle Data zur gründlichen Prüfung des ganzen Unternehmens vollständig enthält.

Die konstituirende Nationalversammlung hat es unternommen, ein völlig neues Staatsgebäude nach blofsen Grundsätzen der Vernunft aufzuführen. Dies Faktum mufs jedermann, und sie selbst mufs es einräumen. — Nun aber kann keine Staatsverfassung gelingen, welche die Vernunft (vorausgesetzt, dafs sie ungehinderte Macht habe, ihren Entwürfen Wirklichkeit zu geben) nach einem angelegten Plane gleichsam von vorn her gründet; nur eine solche kann gedeihen, welche aus dem Kampfe des mächtigeren Zufalls mit der entgegenstrebenden Vernunft hervorgeht. Dieser Satz ist mir so evident, dafs ich ihn nicht auf Staatsverfassungen allein einschränken möchte, sondern ihn gern auf jedes praktische Unternehmen überhaupt ausdehne. Für einen so rüstigen Vertheidiger der Vernunft indefs, als Sie sind, mögte er dieselbe Evidenz nicht haben. Ich verweile daher länger dabei.

Ehe ich jedoch zu den Gründen übergehe, vorher noch

ein paar Worte zur näheren Bestimmung desselben. Zuvörderst, sehen Sie, lasse ich den Entwurf der Nationalversammlung zu einer Gesetzgebung für den Entwurf der Vernunft selbst gelten. Zweitens will ich auch nicht sagen, dafs die Grundsätze ihres Systems zu spekulativ, nicht auf die Ausführung berechnet sind. Ich will sogar voraussetzen, alle Gesetzgeber zusammen hätten den wirklichen Zustand Frankreichs und seiner Bewohner auf das anschaulichste vor Augen gehabt; und die Grundsätze der Vernunft diesem Zustande, so viel als es nur überhaupt, und jenem Ideale unbeschadet, möglich war, angepafst. Endlich rede ich nicht von den Schwierigkeiten der Ausführung. Wie wahr und witzig es auch sein mag: *qu'il ne faut pas donner des leçons d'anatomie sur un corps vivant;* so müfste doch erst der Erfolg zeigen, ob nicht dennoch das Unternehmen Dauer gewinnt, und nicht fest gegründetes Wohl des Ganzen vorübergehenden Uebeln Einzelner vorgezogen zu werden verdient? — Ich gehe also blofs von den simplen Sätzen aus: 1) Die Nationalversammlung wollte eine völlig neue Staatsverfassung gründen; 2) sie wollte dieselbe in allen ihren einzelnen Theilen nach den reinen, wenn gleich der individuellen Lage Frankreichs angepafsten, Grundsätzen der Vernunft bilden. Ich nehme diese Staatsverfassung (für den Augenblick) völlig ausführbar, oder wenn man will, auch als schon wirklich ausgeführt an. Dennoch, sage ich, kann eine solche Staatsverfassung nicht gedeihen.

Eine neue Verfassung soll auf die bisherige folgen. An die Stelle eines Systems, das allein darauf berechnet war, so viel Mittel als möglich aus der Nation zur Befriedigung des Ehrgeizes und der Verschwendungssucht eines Einzigen zu ziehen, soll ein System treten, das nur die Freiheit, die Ruhe und das Glück jedes Einzelnen zum

Zweck hat. Zwei ganz entgegengesetzte Zustände sollen also auf einander folgen. Wo ist nun das Band, das beide verknüpft? Wer traut sich Erfindungskraft und Geschicklichkeit genug zu, es zu weben? Man studire noch so genau den gegenwärtigen Zustand; man berechne noch so genau darnach das, was man auf ihn folgen läfst: immer reicht es nicht hin. Alles unser Wissen und Erkennen beruht auf allgemeinen, d. i. wenn wir von Gegenständen der Erfahrung reden, unvollständigen und halbwahren Ideen; von dem Individuellen vermögen wir nur wenig aufzufassen. Und doch kömmt hier alles auf individuelle Kräfte, individuelles Wirken, Leiden und Geniefsen an.

Ganz anders ist es, wenn der Zufall wirkt, und die Vernunft ihn nur zu lenken strebt. Aus der ganzen individuellen Beschaffenheit der Gegenwart — denn diese von uns unerkannten Kräfte heifsen uns doch nur Zufall — geht dann die Folge hervor. Die Entwürfe, welche die Vernunft dann durchzusetzen bemüht ist, erhalten, wenn auch ihre Bemühungen gelingen, von dem Gegenstande selbst noch, auf den sie angelegt sind, Form und Modification. So können sie Dauer gewinnen, so Nutzen stiften. — Auf jene Weise, wenn sie auch ausgeführt werden, bleiben sie ewig unfruchtbar. Was im Menschen gedeihen soll, mufs aus seinem Innern entspringen, nicht ihm von Aufsen gegeben werden; und was ist ein Staat, als eine Summe menschlicher, wirkender und leidender Kräfte? Auch fordert jede Wirkung eine gleich starke Gegenwirkung, jedes Zeugen ein gleich thätiges Empfangen. Die Gegenwart mufs daher schon auf die Zukunft vorbereitet sein. Darum wirkt der Zufall so mächtig. Die Gegenwart reifst da die Zukunft an sich. Wo diese ihr noch fremd ist, da ist alles todt und kalt. So, wo Absicht hervorbringen will. Die Vernunft hat wohl Fähigkeit, vorhandenen Stoff zu bil-

den, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen. Diese Kraft ruht allein im Wesen der Dinge: diese wirken; die wahrhaft weise Vernunft reizt sie nur zur Thätigkeit, und sucht sie zu lenken. Hierbei bleibt sie bescheiden stehen. Staatsverfassungen lassen sich nicht auf Menschen, wie Schöſslinge auf Bäume, propfen. Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben; da ists, als bindet man Blüthen mit Fäden an. Die erste Mittagssonne versengt sie.

Indeſs entsteht hier noch immer die Frage: ob die Französische Nation nicht hinlänglich vorbereitet ist, die neue Staatsverfassung aufzunehmen? Allein, für eine, nach bloſsen Grundsätzen der Vernunft, systematisch entworfene Staatsverfassung kann nie eine Nation reif genug sein. Die Vernunft verlangt ein vereintes und verhältniſsmäſsiges Wirken aller Kräfte. Auſser dem Grade der Vollkommenheit jeder einzelnen hat sie noch die Festigkeit ihrer Vereinigung, und das richtigste Verhältniſs einer jeden zu den übrigen vor Augen. Wenn aber auf der einen Seite die Vernunft nur durch das vielseitigste Wirken befriedigt wird, so ist auf der andern das Loos der Menschheit Einseitigkeit. Jeder Augenblick übt nur Eine Kraft in Einer Art der Aeuſserung. Häufige Wiederholung geht in Gewohnheit über, und diese Eine Aeuſserung dieser Einen Kraft wird nun, mehr oder minder, länger oder kürzer, Charakter. Wie der Mensch auch ringen mag, die einzelne, in jedem Moment wirkende Kraft durch die Mitwirkung aller übrigen modifiziren zu lassen; so erreicht er es nie: und was er der Einseitigkeit abgewinnt, das verliert er an Kraft. Wer sich auf mehrere Gegenstände verbreitet, wirkt schwächer auf alle. So stehen Kraft und Bildung ewig in umgekehrtem Verhältniſs. Der Weise verfolgt keine ganz; jede ist ihm zu lieb, sie ganz der andern zu opfern. So ist auch

in dem höchsten Ideale menschlicher Natur, das die glühende Phantasie sich zu bilden vermag, jeder Augenblick der Gegenwart ein schöner, aber nur Eine Blüthe. Den Kranz vermag nur das Gedächtnifs zu flechten, das die Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpft.

Wie mit dem einzelnen Menschen, so mit ganzen Nationen. Sie nehmen auf Einmal nur Einen Gang. Daher ihre Verschiedenheiten unter einander; daher ihre Verschiedenheiten in ihnen selbst, in verschiedenen Epochen. Was thut nun der weise Gesetzgeber? Er studiert die gegenwärtige Richtung; dann, je nachdem er sie findet, befördert er sie, oder strebt ihr entgegen; so erhält sie eine andre Modifikation, und diese wieder eine andre, und so fort. So begnügt er sich, sie dem Ziele der Vollkommenheit zu nähern. — Was aber mufs entstehen, wenn sie auf einmal nach dem Plane der blofsen Vernunft, nach dem Ideale arbeiten, wenn sie nicht mehr genügsam Eine Treflichkeit verfolgen, sondern zu gleicher Zeit nach allen ringen soll? Schlaffheit und Unthätigkeit! Alles, was wir mit Wärme und Enthusiasmus ergreifen, ist eine Art der Liebe. Wenn nun nicht Ein Ideal mehr die Seele füllt, so ist da Kälte, wo ehmals Glut war. Ueberhaupt vermag mit Energie nie der zu wirken, der mit allen Kräften auf Einmal gleichmäfsig wirken soll. Mit der Energie aber schwindet jede andre Tugend hin. Ohne sie wird der Mensch Maschine. Man bewundert, was er thut; man verachtet was er ist. — — —

Lassen Sie uns einen Blick auf die Geschichte der Staatsverfassungen werfen. Wir werden in keiner einen nur irgend hohen Grad durchgängiger Vollkommenheit finden; allein von den Vorzügen, die das Ideal eines Staats alle vereinen müfste, werden wir auch in den verderbtesten immer einen oder den andern entdecken. Die erste Herr-

schaft schuf das Bedürfnifs. Man gehorchte nie länger, als man entweder den Herrscher nicht entbehren, oder ihm nicht widerstehen konnte. Dies ist die Geschichte aller, auch der blühendsten alten Staaten. Eine dringende Gefahr nöthigte die Nation, einem Herrscher zu gehorchen. War die Gefahr vorüber, so strebte jene das Joch abzuschütteln. Allein oft hatte sich der Herrscher zu sehr festgesetzt, ihr Ringen war vergebens. — Dieser Gang ist auch der menschlichen Natur völlig angemessen. Der Mensch vermag aufser sich zu wirken, und sich in sich zu bilden. Bei dem ersteren kömmt es blofs auf Kraft und zweckmäfsige Richtung derselben an; bei dem letzteren auf Selbstthätigkeit. Daher ist zu diesem Freiheit; zu jenem, da mehrere Kräfte nie besser gerichtet werden, als wenn Ein Wille sie lenkt, Unterwürfigkeit nothwendig. Dies Gefühl unterwarf die Menschen der Herrschaft, sobald sie wirken wollten; aber das höhere Gefühl ihrer inneren Würde erwachte, wenn dieser Zweck nun erreicht war. Ohne diese Betrachtung würde es auch nie begreiflich sein, wie derselbe Römer in der Stadt dem Senat Gesetze vorschrieb, und im Lager seinen Rücken willig den Streichen der Centurionen darbot. Aus dieser Beschaffenheit der alten Staaten entspringt es, dafs, wenn man unter Systemen absichtliche Plane versteht, sie eigentlich gar kein politisches System hatten; und dafs, wenn wir itzt bei politischen Einrichtungen philosophische oder politische Gründe angeben, wir bei ihnen immer nur historische finden.

Diese Verfassung dauerte bis ins Mittelalter hin. Zu dieser Zeit, da die tiefste Barbarei alles überdeckte, mufste, sobald sich mit dieser Barbarei Macht vereinte, der ärgste Despotismus entstehen: und billig hätte man der Freiheit ihren gänzlichen Untergang verkündigen sollen. Allein der Kampf der Herrschsüchtigen untereinander er-

hielt sie. Nur konnte freilich, bei dieser gewaltsamen Lage der Sachen, Niemand selbst frei sein, der nicht zugleich Unterdrücker der Freiheit der Andern war: Das Lehnssystem war es, in welchem die ärgste Sklaverei und ausgelassene Freiheit unmittelbar neben einander existirten. Denn der Vasall trotzte dem Lehnsherrn nicht minder, als er seine Unterthanen unmenschlich bedrückte. Die Eifersucht des Regenten auf die Macht der Vasallen schuf diesen ein Gegengewicht in den Städten und dem Volke; und endlich gelang es ihm, sie zu unterdrücken. Statt dafs nun ehemals doch Ein Stand *Depôt* der Freiheit gewesen war, war itzt alles Sklav: alles diente nur den Absichten des Regenten allein.

Dennoch gewann die Freiheit. Denn da das Volk mehr dem Regenten, als dem Adel unterworfen war; so verschafte schon die weitere Entfernung von jenem mehr Luft. Dann konnten jene Absichten auch nicht so füglich mehr, wie sonst, unmittelbar durch die physischen Kräfte der Unterthanen — woraus vorzüglich die persönliche Sclaverei entstand — erreicht werden. Es war ein Mittel nothwendig: das Geld. Alles Streben gieng nun also dahin, von der Nation so viel als möglich Geld aufzubringen. Die Möglichkeit beruhte aber auf zwei Dingen. Die Nation mufste Geld haben, und man mufste es von ihr bekommen. Jenen Zweck nicht zu verfehlen, mufsten ihr allerlei Quellen der Industrie eröffnet werden; diesen am besten zu erreichen, mufste man mannigfaltige Wege entdecken: theils um nicht durch aufbringende Mittel zu Empörungen zu reizen; theils um die Kosten zu vermindern, welche die Hebung selbst verursachte. Hierauf gründen sich eigentlich alle unsre heutigen politischen Systeme. — Weil aber, um den Hauptzweck zu erreichen, also im Grunde nur als untergeordnetes Mittel, Wohlstand der

Nation beabsichtet ward, und man ihr, als unerlaſsbare Bedingung dieses Wohlstands, einen höheren Grad der Freiheit zugestand; so kehrten gutmüthige Menschen, vorzüglich Schriftsteller, die Sache um: nannten jenen Wohlstand den Zweck, die Erhebung der Abgaben, nur das nothwendige Mittel dazu. Hie und da kam diese Idee auch wohl in den Kopf eines Fürsten; und so entstand das Prinzip: daſs die Regierung für das Glück und das Wohl, das physische und moralische, der Nation sorgen muſs. Gerade der ärgste und drückendste Despotismus! Denn, weil die Mittel der Unterdrückung so versteckt, so verwickelt waren; so glaubten sich die Menschen frei; und wurden an ihren edelsten Kräften gelähmt.

Indeſs entsprang aus dem Uebel auch wieder das Heilmittel. Der auf diesem Wege zugleich entdeckte Schatz von Kenntnissen, die allgemeiner verbreitete Aufklärung, belehrten die Menschheit wieder über ihre Rechte, brachten wieder Sehnsucht nach Freiheit hervor. Auf der andern Seite wurde das Regieren so künstlich, daſs es unbeschreibliche Klugheit und Vorsicht erheischte. — Gerade in dem Lande nun, in welchem Aufklärung die Nation zur furchtbarsten für den Despotismus gemacht hatte, vernachläſsigte sich die Regierung am meisten, und gab die gefährlichsten Blöſsen. Hier muſste also auch die Revolution zuerst entstehen; und nun konnte man — bei der bekannten Unfähigkeit der Menschen, die Mittelwege zu finden, und besonders bei dem raschen und feurigen Charakter der Nation — kein anderes System erwarten, als das, worin man die gröſstmögliche Freiheit beabsichtigte: das System der Vernunft, das Ideal der Staatsverfassung. Die Menschheit hatte an einem Extrem gelitten, in einem Extrem muſste sie ihre Rettung suchen. —

Ob diese Staatsverfassung Fortgang haben wird? Der

Analogie der Geschichte nach: Nein! Aber sie wird die Ideen aufs neue aufklären, aufs neue jede thätige Tugend anfachen; und so ihren Segen weit über Frankreichs Gränze verbreiten. Sie wird dadurch den Gang aller menschlichen Begebenheiten bewähren, in denen das Gute nie an der Stelle wirkt, wo es geschieht; sondern in weiten Entfernungen der Räume oder der Zeiten, und in denen jene Stelle ihre wohlthätige Wirkung wieder von einer andern, gleich fernen, empfängt.

Ich kann mich nicht enthalten, dieser letzten Betrachtung noch einige Beispiele hinzuzufügen. In jeder Periode hat es Dinge gegeben, die verderblich an sich, der Menschheit ein unschätzbares Gut retteten. Was erhielt die Freiheit in den Zeiten des Mittelalters? Das Lehnssystem. Was die Aufklärung und die Wissenschaften in den Zeiten der Barbarei? Das Mönchswesen. Was die edle Liebe zum andern Geschlecht in den Zeiten der Herabwürdigung dieses Geschlechts bei den Griechen, — um auch aus dem häuslichen Leben ein Beispiel zu wählen —? Die Knabenliebe. Ja wir bedürfen nicht einmal der Geschichte; der Gang des Menschenlebens überhaupt ist das treffendste Beispiel. In jeder Epoche desselben ist Eine Art des Daseins Hauptfigur in dem Gemälde; indefs alle übrigen ihr, als Nebenfiguren, dienen. In einer andren Epoche wird sie zur Nebenfigur, und eine von jenen tritt auf den Vordergrund. So danken wir allen blofs heitern, sorgenfreien Genufs, der Kindheit; allen Enthusiasmus für das empfundene Schöne, alle Verachtung der Arbeit und Gefahr, es zu erringen, dem blühenden Jünglingsalter; alle sorgsame Ueberlegung, allen Eifer aus Gründen der Vernunft, der Reife des Mannes; alle Gewöhnung an den Gedanken der Hinfälligkeit selbst, alle wehmüthige Freude an der Betrachtung: das war und ist nun nicht mehr! dem Hinwelken des Grei-

ses. In jeder Periode existirt der Mensch ganz. Aber in jeder schimmert nur Ein Funken seines Wesens hell und leuchtend; bei den andern ists der matte Schein, bald des schon halb verloschnen, bald des erst künftig aufflammenden Lichts. Eben so ists in jedem einzelnen Menschen mit jeder seiner Fähigkeiten und Empfindungen. — Allein ein Individuum Einer Art erschöpft, selbst in der Folge aller Zustände, nicht alle Gefühle. Der Mann z. B. bei den Menschen, wenig beschäftigt aufser sich zu wirken, ewig strebend nach Freiheit und Herrschaft, besitzt nur selten die Sanftmuth, die Güte, den Wunsch: auch durch das Glück, das man empfindet, zu beglücken, nicht immer durch das was man giebt; — welches alles dem Weibe so eigen ist. Dagegen fehlt es dem Weibe so oft an Stärke, Thätigkeit, Muth. Um daher die volle Schönheit des ganzen Menschen zu fühlen, mufs es ein Mittel geben, das beide Vorzüge, wenn auch nur auf Momente, und in verschiednen Graden vereint, fühlen läfst; und dies Mittel mufs des schönsten Lebens schönsten Genufs bewahren.

Was folgt nun aus diesem allen? Dafs kein einzelner Zustand der Menschen und der Dinge an sich Aufmerksamkeit verdient, sondern nur im Zusammenhange mit dem vorhergehenden und folgenden Dasein; dafs die Resultate an sich nichts sind, alles nur die Kräfte, welche jene hervorbringen, und aus ihnen wieder entspringen. — —

Und nun genug für heute, lieber *! Leben Sie wohl!

Ueber
die Sorgfalt des Staats für die Sicherheit gegen auswärtige Feinde.

Von der Sicherheit gegen auswärtige Feinde brauchte ich kaum ein Wort zu sagen, wenn es nicht die Klarheit der Hauptideen vermehrte, sie auf alle einzelne Gegenstände nach und nach anzuwenden. Allein diese Anwendung wird hier um so weniger unnütz sein, als ich mich allein bei der Wirkung des Kriegs auf den Charakter der Nation, und folglich bei dem Gesichtspunkt beschränken werde, den ich in dieser ganzen Untersuchung, als den herrschenden, gewählt habe. Aus diesem nun die Sache betrachtet, ist mir der Krieg eine der heilsamsten Erscheinungen zur Bildung des Menschengeschlechts; und ungern seh ich ihn nach und nach immer mehr vom Schauplatz zurücktreten. Es ist das, freilich furchtbare, Extrem, wodurch jeder thätige Muth gegen Gefahr, Arbeit, und Mühseligkeit geprüft und gestählt wird, der sich nachher in so verschiedene Nüancen im Menschenleben modificirt, und welcher allein der ganzen Gestalt die Stärke und Mannigfaltigkeit giebt, ohne welche Leichtigkeit Schwäche, und Einheit Leere ist.

Man wird mir antworten: dafs es, neben dem Kriege, noch andere Mittel dieser Art giebt: physische Gefahren bei mancherlei Beschäftigungen; und — wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf — moralische von verschiedener Gattung, welche den festen, unerschütterten Staatsmann im Kabinet, wie den freimüthigen Denker in seiner einsamen Zelle treffen können. Allein, es ist mir unmöglich, mich von der Vorstellung loszureifsen: dafs, wie alles Geistige nur eine feinere Blüthe des Körperlichen, so auch dieses es ist. Nun lebt zwar der Stamm, auf dem sie hervorspriefsen kann, in der Vergangenheit. Allein, das Andenken der Vergangenheit tritt immer weiter zurück: die Zahl derer, auf welche es wirkt, vermindert sich immer in der Nation; und selbst auf diese wird die Wirkung schwächer. — Andern, obschon gleich gefahrvollen, Beschäftigungen: Seefahrten, dem Bergbau, u. s. w. fehlt, wenn gleich mehr und minder, die Idee der Gröfse und des Ruhms, welche mit dem Kriege so eng verbunden ist. Und diese Idee ist in der That nicht chimärisch. Sie beruht auf einer Vorstellung von überwiegender Macht. Den Elementen sucht man mehr zu entrinnen, ihre Gewalt mehr auszudauren, als sie zu besiegen;

— mit Göttern
soll sich nicht messen
irgend ein Mensch.

Rettung ist nicht Sieg; was das Schicksal wohlthätig schenkt, und menschlicher Muth oder menschliche Erfindsamkeit nur benutzt, ist nicht Frucht oder Beweis der Obergewalt. Auch denkt Jeder im Kriege das Recht auf seiner Seite zu haben, Jeder eine Beleidigung zu rächen. Nun aber achtet der natürliche Mensch — und mit einem Gefühl, das auch der kultivirteste nicht abläugnen kann — es höher, seine Ehre zu reinigen, als Bedarf fürs Leben zu sammeln.

Niemand wird es mir zutrauen, den Tod eines gefallenen Kriegers schöner zu nennen, als den Tod eines kühnen Plinius, oder — um vielleicht nicht genug geehrte Männer zu nennen — den Tod von Robert und Pilâtre du Rozier. Allein, diese Beispiele sind selten; und wer weiſs, ob ohne jene sie überhaupt nur wären? Auch habe ich für den Krieg gerade keine günstige Lage gewählt. Man nehme die Spartaner bei Thermopylä. Ich frage einen Jeden, was solch ein Beispiel auf eine Nation wirkt? — Wohl weiſs ichs, eben dieser Muth, eben diese Selbstverläugnung kann sich in jeder Situation des Lebens zeigen; und zeigt sich wirklich in jeder. Aber, will man es dem sinnlichen Menschen verargen, wenn der lebendigste Ausdruck ihn auch am meisten hinreiſst? und kann man es läugnen, daſs ein Ausdruck dieser Art wenigstens in der gröſsesten Allgemeinheit wirkt? Und bei alle dem, was ich auch je von Uebeln hörte, welche schrecklicher wären als der Tod; ich sah noch keinen Menschen, der das Leben in üppiger Fülle genoſs, und — ohne Schwärmer zu sein — den Tod verachtete. Am wenigsten aber existirten diese Menschen im Alterthum, wo man noch die Sache höher als den Namen, die Gegenwart höher als die Zukunft, schätzte. Was ich daher hier von Kriegern sage, gilt nur von solchen, welche — nicht gebildet, wie jene in Platons Republik — die Dinge, Leben und Tod, nehmen für das was sie sind; von Kriegern, welche, das Höchste im Auge, das Höchste aufs Spiel setzen. — Alle Situationen, in welchen sich die Extreme gleichsam an einander knüpfen, sind die interessantesten und bildendsten. Wo ist dies aber mehr der Fall, als im Kriege, wo Neigung und Pflicht, und Pflicht des Menschen und des Bürgers, in unaufhörlichem Streite zu sein scheinen; und wo dennoch, sobald nur gerechte Vertheidigung die Waffen in

die Hand gab, alle diese Kollisionen die vollste Auflösung finden?

Schon der Gesichtspunkt, aus welchem allein ich den Krieg für heilsam, und nothwendig halte, zeigt hinlänglich, wie, meiner Meinung nach, im Staate davon Gebrauch gemacht werden müfste. Dem Geist, den er wirkt, mufs Freiheit gewährt werden, sich durch alle Mitglieder der Nation zu ergiefsen. Schon dies spricht gegen die stehenden Armeen. Ueberdies sind sie, und die neuere Art des Krieges überhaupt, freilich weit von dem Ideale entfernt, das für die Bildung des Menschen das nützlichste wäre. Wenn schon überhaupt der Krieger, mit Aufopferung seiner Freiheit, gleichsam Maschine werden mufs; so mufs er es noch in weit höherem Grad bei unserer Art der Kriegführung, bei welcher es so viel weniger auf die Stärke, Tapferkeit und Geschicklichkeit des Einzelnen ankömmt. Wie verderblich mufs es nun sein, wenn beträchtliche Theile der Nationen, nicht blofs einzelne Jahre, sondern oft ihr Leben hindurch, im Frieden, nur zum Behuf des möglichen Krieges, in diesem maschinenmäfsigen Leben erhalten werden?

Vielleicht ist es nirgend so sehr, als hier, der Fall, dafs, mit der Ausbildung der Theorie über die menschlichen Unternehmungen, der Nutzen derselben für diejenigen sinkt, welche sich mit ihnen beschäftigen. Unläugbar hat die Kriegskunst unter den Neueren unglaubliche Fortschritte gemacht; aber eben so unläugbar ist der edle Charakter der Krieger seltner geworden. Seine höchste Schönheit existirt nur noch in der Geschichte des Alterthums; wenigstens — wenn man dies für übertrieben halten sollte — hat der kriegerische Geist bei uns sehr oft schädliche Folgen für die Nationen, da wir ihn im Alterthum so oft von den heilsamsten begleitet sehn. Allein, unsre stehenden

Armeen bringen, wenn ich so sagen darf, den Krieg mitten in den Schoofs des Friedens. Kriegsmuth ist nur in Verbindung mit den schönsten friedlichen Tugenden, Kriegszucht nur in Verbindung mit dem höchsten Freiheitsgefühl ehrwürdig. Beides getrennt — und wie sehr wird eine solche Trennung durch den im Frieden bewafneten Krieger begünstigt? — artet diese sehr leicht in Sklaverei, jener in Wildheit und Zügellosigkeit aus.

Bei diesem Tadel der stehenden Armeen sei mir die Erinnerung erlaubt, dafs ich hier nicht weiter von ihnen rede, als mein gegenwärtiger Gesichtspunkt erfordert. Ihren grofsen unbestrittenen Nutzen — wodurch sie dem Zuge das Gleichgewicht halten, mit dem sonst ihre Fehler sie, wie jedes irdische Wesen, unaufhaltbar zum Untergange dahin reifsen würden — zu verkennen, sei fern von mir. Sie sind ein Theil des Ganzen, welches nicht Plane eitler menschlicher Vernunft, sondern die sichre Hand des Schicksals gebildet hat. — Wie sie in alles Andre, unserm Zeitalter Eigenthümliche, eingreifen; wie sie, mit diesem, die Schuld und das Verdienst des Guten und Bösen theilen, das uns auszeichnen mag: müfste das Gemälde schildern, welches uns, treffend und vollständig gezeichnet, der Vorwelt an die Seite zu stellen wagte.

Auch müfste ich sehr unglücklich in Auseinandersetzung meiner Ideen gewesen sein, wenn man glauben könnte, der Staat sollte, meiner Meinung nach, von Zeit zu Zeit Krieg erregen. Er gebe Freiheit; und dieselbe Freiheit geniefse ein benachbarter Staat. Die Menschen sind in jedem Zeitalter Menschen, und verlieren nie ihre ursprünglichen Leidenschaften. Es wird Krieg von selbst entstehn; und entsteht er nicht, nun! so ist man wenigstens gewifs, dafs der Frieden weder durch Gewalt erzwungen, noch durch künstliche Lähmung hervorgebracht ist: und dann wird der Frie-

den den Nationen freilich ein eben so wohlthätigeres Geschenk sein, wie der friedliche Pflüger ein holderes Bild ist, als der blutige Krieger. — Und gewiſs ist es, denkt man ein Fortschreiten der ganzen Menschheit von Generation zu Generation; so müſsten die folgenden Zeitalter immer die friedlichern sein. Aber dann ist der Frieden aus den inneren Kräften der Wesen hervorgegangen; dann sind die Menschen, und zwar die freien Menschen, friedlich geworden. Itzt — das beweist Ein Jahr Europäischer Geschichte — genieſsen wir die Früchte des Friedens, aber nicht der Friedlichkeit. Die menschlichen Kräfte, unaufhörlich nach einer gleichsam unendlichen Wirksamkeit strebend, wenn sie einander begegnen, vereinen oder bekämpfen sich. Welche Gestalt der Kampf annehme: ob die des Kriegs, oder des Wetteifers, oder welche man sonst nüanciren möge? hängt vorzüglich von ihrer Verfeinerung ab.

Soll ich itzt auch aus diesem Räsonnement einen zu meinem Endzweck dienenden Grundsatz ziehen: so muſs der Staat den Krieg auf keinerlei Weise befördern, allein auch eben so wenig, wenn die Nothwendigkeit ihn fordert, gewaltsam verhindern; dem Einflusse desselben auf Geist und Charakter sich durch die ganze Nation zu ergieſsen, völlige Freiheit verstatten; und vorzüglich sich aller positiven Einrichtungen enthalten, die Nation zum Kriege zu bilden, oder ihnen, wenn sie dann, wie z. B. Waffenübungen der Bürger, schlechterdings nothwendig sind, eine solche Richtung geben, daſs sie derselben nicht bloſs die Tapferkeit, Fertigkeit und Subordination eines Soldaten beibringen, sondern den Geist wahrer Krieger, oder vielmehr edler Bürger einhauchen, welche für ihr Vaterland zu fechten immer bereit sind.

Ueber
die Sittenverbesserung durch Anstalten des Staats.

Das letzte Mittel, dessen sich die Staaten zu bedienen pflegen, um eine ihrem Endzwecke, der Beförderung der Sicherheit, angemessene Umformung der Sitten zu bewirken, sind einzelne Gesetze und Verordnungen. Da aber dies ein Weg ist, auf welchem Sittlichkeit und Tugend nicht unmittelbar befördert werden kann; so müssen sich einzelne Einrichtungen dieser Art natürlich darauf beschränken, einzelne Handlungen der Bürger zu verbieten oder zu bestimmen, die theils an sich, jedoch ohne fremde Rechte zu kränken, unsittlich sind, theils leicht zur Unsittlichkeit führen.

Dahin gehören vorzüglich alle den Luxus einschränkende Gesetze. Denn nichts ist unstreitig eine so reiche und gewöhnliche Quelle unsittlicher, selbst gesetzwidriger, Handlungen, als das zu grofse Uebergewicht der Sinnlichkeit in der Seele, oder das Mifsverhältnifs der Neigungen und Begierden überhaupt gegen die Kräfte der Befriedigung, welche die äufsere Lage darbietet. Wenn Enthaltsamkeit und Mäfsigung die Menschen mit den ihnen angewiesenen Kreisen zufrieden macht; so suchen sie minder,

dieselben auf eine die Rechte Anderer beleidigende, oder wenigstens ihre eigne Zufriedenheit und Glückseligkeit störende, Weise zu verlassen. Es scheint daher dem wahren Endzweck des Staats angemessen, die Sinnlichkeit — aus welcher eigentlich alle Kollisionen unter den Menschen entspringen, da das, worin geistige Gefühle überwiegend sind, immer und überall harmonisch mit einander bestehen kann — in den gehörigen Schranken zu halten; und, weil dies freilich das leichteste Mittel hierzu scheint, so viel als möglich zu unterdrücken.

Bleibe ich indeſs den bisher behaupteten Grundsätzen getreu, immer erst an dem wahren Interesse des Menschen die Mittel zu prüfen, deren der Staat sich bedienen darf; so wird es nothwendig sein, vorher den Einfluſs der Sinnlichkeit auf das Leben, die Bildung, die Thätigkeit und die Glückseligkeit des Menschen, soviel es zu dem gegenwärtigen Endzwecke dient, zu untersuchen; — eine Untersuchung, welche, indem sie den thätigen und genieſsenden Menschen überhaupt in seinem Innern zu schildern versucht, zugleich anschaulicher darstellen wird, wie schädlich oder wohlthätig demselben überhaupt Einschränkung und Freiheit ist. Erst, wann dies geschehen ist, dürfte sich die Befugniſs des Staats, auf die Sitten der Bürger positiv zu wirken, in der höchsten Allgemeinheit beurtheilen, und damit dieser Theil der Auflösung der vorgelegten Frage beschlieſsen lassen.

Die sinnlichen Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften sind diejenigen, welche sich zuerst und in den heftigsten Aeuſserungen im Menschen zeigen. Wo sie, ehe noch Kultur sie verfeinert, oder der Energie der Seele eine andre Richtung gegeben hat, schweigen; da ist auch alle Kraft erstorben, und es kann nie etwas Gutes und Groſses gedeihen. Sie sind es gleichsam, welche wenig-

stens zuerst der Seele eine belebende Wärme einhauchen, zuerst zu einer eignen Thätigkeit anspornen. Sie bringen Leben und Strebekraft in dieselbe: unbefriedigt, machen sie thätig, zu Anlegung von Planen erfindsam, muthig zur Ausübung; befriedigt, befördern sie ein leichtes ungehindertes Ideenspiel. Ueberhaupt bringen sie alle Vorstellungen in gröſsere und mannichfaltigere Bewegung, zeigen neue Aussichten, führen auf neue vorher unbemerkt gebliebene Seiten; ungerechnet, wie die verschiedene Art ihrer Befriedigung auf den Körper und die Organisation, und diese wieder — auf eine Weise, die uns freilich nur in den Resultaten sichtbar wird — auf die Seele zurück wirkt.

Indeſs ist ihr Einfluſs in der Intension, wie in der Art des Wirkens, verschieden. Dies beruht theils auf ihrer Stärke oder Schwäche, theils aber auch — wenn ich mich so ausdrücken darf — auf ihrer Verwandtschaft mit den unsinnlichen, auf der gröſseren oder mindern Leichtigkeit, sie von thierischen Genüssen zu menschlichen Freuden zu erheben. So leiht das Auge der Materie seiner Empfindung die für uns so genuſsreiche und ideenfruchtbare Form der Gestalt; so das Ohr die der verhältniſsmäſsigen Zeitfolge der Töne. — Ueber die verschiedne Natur dieser Empfindungen und die Art ihrer Wirkung lieſse sich vielleicht viel Schönes und manches Neue sagen, wozu aber schon hier nicht einmal der Ort ist. Nur eine Bemerkung über ihren verschiednen Nutzen zur Bildung der Seele.

Das Auge, wenn ich so sagen darf, liefert dem Verstande einen mehr vorbereiteten Stoff; das Innre des Menschen wird uns gleichsam mit seiner, und der übrigen immer in unsrer Phantasie auf ihn bezognen Dinge, Gestalt bestimmt, und in einem einzelnen Zustande, gegeben. Das Ohr, bloſs als Sinn betrachtet, und in sofern es nicht Worte aufnimmt, gewährt eine bei weitem geringere Bestimmt-

heit. Darum räumt auch Kant den bildenden Künsten den Vorzug vor der Musik ein. Allein, er bemerkt sehr richtig, dafs diese Bestimmung zum Maafsstabe die Kultur voraussetzt, welche sie dem Gemüth verschaffen; und, ich möchte hinzusetzen, welche sie ihm unmittelbar verschaffen.

Es fragt sich indefs, ob dies der richtige Maafsstab sei. Meiner Idee nach, ist Energie die erste und einzige Tugend des Menschen. Was seine Energie erhöht, ist mehr werth, als was ihm nur Stoff zur Energie an die Hand giebt. Wie nun aber der Mensch auf Einmal nur Eine Sache empfindet, so wirkt auch das am meisten, was nur Eine Sache zugleich ihm darstellt; und, wie in einer Reihe auf einander folgender Empfindungen jede einen, durch alle vorige gewirkten, und auf alle folgende wirkenden, Grad hat, das, in welchem die einzelnen Bestandtheile in einem ähnlichen Verhältnisse stehen. Dies alles aber ist der Fall der Musik. Ferner ist der Musik blofs diese Zeitfolge eigen; blofs diese ist in ihr bestimmt. Die Reihe, welche sie darstellt, nöthigt sehr wenig zu einer bestimmten Empfindung. Es ist gleichsam ein Thema, dem man unendlich viele Texte unterlegen kann. Was ihr also die Seele des Hörenden — in sofern derselbe nur überhaupt, und gleichsam der Gattung nach, in einer verwandten Stimmung ist — wirklich unterlegt, entspringt völlig frei und ungebunden aus ihrer eigenen Fülle; und so umfafst sie es unstreitig wärmer, als was ihr gegeben wird, und was oft mehr beschäftigt, wahrgenommen als empfunden zu werden. Andre Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der Musik, z. B. dafs sie, da sie aus natürlichen Gegenständen Töne hervorlockt, der Natur weit näher bleibt, als die Malerei, Plastik und Dichtkunst: übergehe ich hier, da es mir nicht darauf ankömmt, eigentlich sie und ihre Na-

tur zu prüfen, sondern ich sie nur als ein Beispiel brauche, um an ihr die verschiedne Natur der sinnlichen Empfindungen deutlicher darzustellen.

Die eben geschilderte Art zu wirken ist nun nicht der Musik allein eigen. Kant bemerkt eben sie als möglich bei einer wechselnden Farbenmischung; und in noch höherem Grade ist sie es bei dem, was wir durch das Gefühl empfinden. Selbst bei dem Geschmack ist sie unverkennbar. Auch im Geschmack ist ein Steigen des Wohlgefallens, das sich gleichsam nach einer Auflösung sehnt, und nach der gefundenen Auflösung in schwächern Vibrationen nach und nach verschwindet. Am dunkelsten dürfte dies bei dem Geruch sein. — Wie nun im empfindenden Menschen der Gang der Empfindung, ihr Grad, ihr wechselndes Steigen und Fallen, ihre (wenn ich mich so ausdrücken darf) reine und volle Harmonie das Anziehendste, und anziehender ist als der Stoff selbst, in sofern man nemlich vergifst, dafs die Natur des Stoffes vorzüglich den Grad, und noch mehr die Harmonie jenes Ganges bestimmt; und wie der empfindende Mensch — gleichsam das Bild des blüthetreibenden Frühlings — gerade das interessanteste Schauspiel ist: so sucht auch der Mensch gleichsam dies Bild seiner Empfindung, mehr als irgend etwas Anderes, in allen schönen Künsten. So macht die Malerei, selbst die Plastik, es sich eigen. Das Auge der Guido-Renischen Madonna hält sich gleichsam nicht in den Schranken Eines flüchtigen Augenblicks. Die angespannte Muskel des Borghesischen Fechters verkündet den Stofs, den es zu vollführen bereit ist. Und in noch höherem Grade benutzt dies die Dichtkunst. Ohne hier eigentlich von dem Range der schönen Künste reden zu wollen, sei es mir erlaubt, nur noch folgendes hinzuzusetzen, um meine Idee deutlich zu machen. Die schönen Künste bringen eine

doppelte Wirkung hervor, welche man immer bei jeder vereint, aber auch bei jeder in sehr verschiedner Mischung antrifft: sie geben unmittelbar Ideen, oder regen die Empfindung auf; stimmen den Ton der Seele, oder (wenn der Ausdruck nicht zu gekünstelt scheint) bereichern oder erhöhen mehr ihre Kraft. Je mehr nun die eine Wirkung die andere zu Hülfe nimmt, desto mehr schwächt sie ihren eignen Eindruck. Die Dichtkunst vereinigt am meisten und vollständigsten beide; und darum ist dieselbe auf der einen Seite die vollkommenste aller schönen Künste, aber auf der andern Seite auch die schwächste. Indem sie den Gegenstand weniger lebhaft darstellt, als die Malerei und die Plastik, spricht sie die Empfindung weniger eindringend an, als der Gesang und die Musik. Allein, freilich vergifst man diesen Mangel leicht, da sie — jene vorhin bemerkte Vielseitigkeit noch abgerechnet — dem innern wahren Menschen gleichsam am nächsten tritt, den Gedanken, wie die Empfindung, mit der leichtesten Hülle bekleidet.

Die energisch wirkenden sinnlichen Empfindungen, — denn, nur um diese zu erläutern, rede ich hier von Künsten — wirken wiederum verschieden: theils nachdem ihr Gang wirklich das abgemessenste Verhältnifs hat, theils je nachdem die Bestandtheile selbst (gleichsam die Materie) die Seele stärker ergreifen. So wirkt die gleich richtige und schöne Menschenstimme mehr als ein todtes Instrument. Nun aber ist uns nie etwas näher, als das eigne körperliche Gefühl. Wo also dieses selbst mit im Spiele ist, da ist die Wirkung am höchsten. Aber, wie immer die unverhältnifsmäfsige Stärke der Materie gleichsam die zarte Form unterdrückt, so geschieht es auch hier oft; und es mufs also zwischen beiden ein richtiges Verhältnifs sein. Das Gleichgewicht bei einem unrichtigen Verhältnifs kann hergestellt werden, durch Erhöhung der Kraft des einen,

oder Schwächung der Stärke des andern. Allein, es ist immer falsch, durch Schwächung zu bilden: oder die Stärke müfste dann nicht natürlich, sondern erkünstelt sein; wo sie das nicht ist, da schränke man sie nie ein. Es ist besser, das sie sich zerstöre, als dafs sie langsam hinsterbe. — Doch genug hiervon. Ich hoffe, meine Idee hinlänglich erläutert zu haben: obgleich ich gern die Verlegenheit gestehe, in der ich mich bei dieser Untersuchung befinde, da auf der einen Seite das Interesse des Gegenstandes, und die Unmöglichkeit, nur die nöthigen Resultate aus andern Schriften — da ich keine kenne, welche gerade aus meinem gegenwärtigen Gesichtspunkte ausginge — zu entlehnen, mich einlud, mich weiter auszudehnen: und auf der andern Seite die Betrachtung, dafs diese Ideen nicht eigentlich für sich, sondern nur als Lehnsätze hieher gehören, mich immer in die gehörigen Schranken zurück wies. Die gleiche Entschuldigung mufs ich auch bei dem nun folgenden nicht zu vergessen bitten.

Ich habe bis itzt — obgleich eine völlige Trennung nie möglich ist — von der sinnlichen Empfindung nur als sinnlicher Empfindung zu reden versucht. Aber Sinnlichkeit und Unsinnlichkeit verknüpft ein geheimnifsvolles Band; und wenn es unserm Auge versagt ist, dieses Band zu sehen, so ahnet es unser Gefühl. Dieser zwiefachen Natur der sichtbaren und unsichtbaren Welt, dem angebornen Sehnen nach dieser und dem Gefühl der gleichsam süfsen Unentbehrlichkeit jener, danken wir alle wahrhaft aus dem Wesen des Menschen entsprungene, konsequente, philosophische Systeme; so wie eben daraus auch die sinnlosesten Schwärmereien entstehen. Ewiges Streben, beide dergestalt zu vereinen, dafs jede so wenig als möglich der andern raube, schien mir immer das wahre Ziel des menschlichen Weisen. Unverkennbar ist überall dies ästhetische

Gefühl, mit dem uns die Sinnlichkeit Hülle des Geistigen, und das Geistige belebendes Princip der Sinnenwelt ist. Das ewige Studium dieser Physiognomik der Natur bildet den eigentlichen Menschen. Denn nichts ist von so ausgebreiteter Wirkung auf den ganzen Charakter, als der Ausdruck des Unsinnlichen im Sinnlichen; des Erhabenen, des Einfachen, des Schönen, in allen Werken der Natur und Produkten der Kunst, die uns umgeben. Und hier zeigt sich zugleich wieder der Unterschied der energisch wirkenden und der übrigen sinnlichen Empfindungen. Wenn das letzte Streben alles unsers menschlichsten Bemühens nur auf das Entdecken, Nähren, und Erschaffen des einzig wahrhaft Existirenden, obgleich in seiner Urgestalt ewig Unsichtbaren, in uns und Andern gerichtet ist; wenn es allein das ist, dessen Ahnung uns jedes seiner Symbole so theuer und heilig macht: so treten wir ihm einen Schritt näher, wenn wir das Bild seiner ewig regen Energie anschauen. Wir reden gleichsam mit ihm in schwerer, oft unverstandener, aber auch oft mit der gewissesten Wahrheitsahnung überraschender, Sprache; indefs die Gestalt — wieder, wenn ich so sagen darf, das Bild jener Energie — weiter von der Wahrheit entfernt ist.

Auf diesem Boden, wenn nicht allein, doch vorzüglich, blüht auch das Schöne, und noch weit mehr das Erhabne auf, das den Menschen der Gottheit gleichsam noch näher bringt. Die Nothwendigkeit eines reinen, von allen Zwecken entfernten, Wohlgefallens an einem Gegenstande, ohne Begriff, bewährt ihm gleichsam seine Abstammung von dem Unsichtbaren, und seine Verwandtschaft damit; und das Gefühl seiner Unangemessenheit zu dem überschwenglichen Gegenstande verbindet, auf die menschlich göttlichste Weise, unendliche Gröfse mit hingebender Demuth. Ohne das Schöne, fehlte dem Menschen die Liebe der Dinge um ih-

rer selbst willen; ohne das Erhabene, der Gehorsam, welcher jede Belohnung verschmäht und niedrige Furcht nicht kennt. Das Studium des Schönen gewährt Geschmack; des Erhabnen — wenn es auch hierfür ein Studium giebt, und nicht Gefühl und Darstellung des Erhabenen allein Frucht des Genie's ist — richtig abgewägte Gröfse. Der Geschmack allein aber, dem allemal Gröfse zum Grunde liegen mufs, weil nur das Grofse des Maafses, und das Gewaltige der Haltung bedarf, vereint alle Töne des vollgestimmten Wesens in Eine reizende Harmonie. Er bringt in alle unsre, auch blofs geistige, Empfindungen und Neigungen so etwas Gemäfsigtes, Gehaltnes, auf Einen Punkt hin Gerichtetes. Wo er fehlt, da ist die sinnliche Begierde roh und ungebändigt; da haben selbst wissenschaftliche Untersuchungen vielleicht Scharfsinn und Tiefsinn, aber nicht Feinheit, nicht Politur, nicht Fruchtbarkeit in der Anwendung. Ueberhaupt sind ohne ihn die Tiefen des Geistes, wie die Schätze des Wissens, todt und unfruchtbar; ohne ihn der Adel und die Stärke des moralischen Willens selbst rauh, und ohne erwärmende Segenskraft.

Forschen und Schaffen — darum drehen, und darauf beziehen sich wenigstens, wenn gleich mittelbarer oder unmittelbarer, alle Beschäftigungen des Menschen. Das Forschen, wenn es die Gründe der Dinge, oder die Schranken der Vernunft erreichen soll, setzt, aufser der Tiefe, einen mannichfaltigen Reichthum, und eine innige Erwärmung des Geistes, eine Anstrengung der vereinten menschlichen Kräfte, voraus. Nur der blofs analytische Philosoph kann vielleicht durch die einfachen Operationen der nicht blofs ruhigen, sondern auch kalten, Vernunft seinen Endzweck erreichen. Allein, um das Band zu entdecken, welches synthetische Sätze verknüpft, ist eigentliche Tiefe, und ein Geist erforderlich, welcher allen seinen Kräften gleiche

Stärke zu verschaffen gewufst hat. So wird Kant's — man kann wohl mit Wahrheit sagen — nie übertroffener Tiefsinn noch oft in der Moral und Aesthetik der Schwärmerei beschuldigt werden, wie er es schon ward; und — wenn mir das Geständnifs erlaubt ist — wenn mir selbst einige, obgleich seltene, Stellen (ich führe hier, als ein Beispiel, die Deutung der Regenbogenfarben in der Kritik der Urtheilskraft an) darauf hinzuführen scheinen: so klage ich allein den Mangel der Tiefe meiner intellektuellen Kräfte an. Könnte ich diese Ideen hier weiter verfolgen, so würde ich auf die, gewifs äufserst schwierige, aber auch eben so interessante, Untersuchung stofsen: welcher Unterschied eigentlich zwischen der Geistesbildung des Metaphysikers und des Dichters ist? und wenn nicht vielleicht eine vollständige wiederholte Prüfung die Resultate meines bisherigen Nachdenkens hierüber wiederum umstiefse, so würde ich diesen Unterschied blofs darauf einschränken, dafs der Philosoph sich allein mit Perceptionen, der Dichter hingegen mit Sensationen, beschäftigt, beide aber übrigens desselben Maafses und derselben Bildung der Geisteskräfte bedürfen. Allein dies würde mich zu weit von meinem gegenwärtigen Endzweck entfernen; und ich hoffe selbst, durch die wenigen im Vorigen angeführten Gründe hinlänglich bescheinigt zu haben, dafs, auch um den ruhigsten Denker zu bilden, Genufs der Sinne und der Phantasie oft um die Seele gespielt haben mufs. Gehen wir aber gar von transcendentalen Untersuchungen zu psychologischen über; wird der Mensch, wie er erscheint, unser Studium: wie wird da nicht der das gestaltenreiche Geschlecht am tiefsten erforschen und am wahrsten und lebendigsten darstellen, dessen eigner Empfindung selbst die wenigsten dieser Gestalten fremd sind?

Daher erscheint der also gebildete Mensch in seiner

höchsten Schönheit, wenn er ins praktische Leben tritt, wenn er, was er in sich aufgenommen hat, zu neuen Schöpfungen in und aufser sich fruchtbar macht. Die Analogie zwischen den Gesetzen der plastischen Natur und denen des geistigen Schaffens ist schon mit einem wahrlich unendlich genievollen Blicke beobachtet, und mit treffenden Bemerkungen bewährt worden *). Doch vielleicht wäre eine noch anziehendere Ausführung möglich gewesen; statt der Untersuchung unerforschbarer Gesetze der Bildung des Keims, hätte die Psychologie vielleicht eine reichere Belehrung erhalten, wenn das geistige Schaffen gleichsam als eine feinere Blüthe des körperlichen Erzeugens näher gezeigt worden wäre.

Um auch in dem moralischen Leben von demjenigen zuerst zu reden, was am meisten blofses Werk der kalten Vernunft scheint; so macht die Idee des Erhabenen es allein möglich, dem unbedingt gebietenden Gesetze, zwar allerdings durch das Medium des Gefühls auf eine menschliche, und doch durch den völligen Mangel der Rücksicht auf Glückseligkeit oder Unglück auf eine göttliche uneigennützige Weise, zu gehorchen. Das Gefühl der Unangemessenheit der menschlichen Kräfte zum moralischen Gesetz; das tiefe Bewufstsein, dafs der Tugendhafte nur der ist, welcher am innigsten empfindet, wie unerreichbar hoch das Gesetz über ihm erhaben ist; erzeugt die Achtung — eine Empfindung, welche nicht mehr körperliche Hülle zu umgeben scheint, als nöthig ist, sterbliche Augen nicht durch den reinen Glanz zu verblenden. Wenn nun das moralische Gesetz, jeden Menschen, als einen Zweck in sich, zu betrachten nöthigt; so vereint sich mit ihm das Schönheitsgefühl, das gern jedem Staube Leben einhauchte,

*) F. v. Dalberg vom Bilden und Erfinden.

um auch in ihm an einer eignen Existenz sich zu freuen, und das um so viel voller und schöner den Menschen aufnimmt und umfaſst, als es, unabhängig vom Begriff, nicht auf die kleine Anzahl der Merkmale beschränkt ist, welche der Begriff, und noch dazu nur abgeschnitten und einzeln, allein zu umfassen vermag.

Die Beimischung des Schönheitsgefühls scheint der Reinheit des moralischen Willens Abbruch zu thun; und sie könnte es allerdings, und würde es auch in der That, wenn dies Gefühl eigentlich dem Menschen Antrieb zur Moralität sein sollte. Allein, es soll bloſs die Pflicht auf sich haben, gleichsam mannichfaltigere Anwendungen für das moralische Gesetz aufzufinden, welche dem kalten, und darum hier allemal unfeinen, Verstande entgehen würden; und soll das Recht genieſsen, dem Menschen — dem es nicht verwehrt ist, die mit der Tugend so eng verschwisterte Glückseligkeit zu empfangen, sondern nur mit der Tugend gleichsam um diese Glückseligkeit zu handeln — die süſsesten Gefühle zu gewähren. Je mehr ich überhaupt über diesen Gegenstand nachdenken mag, desto weniger scheint mir der Unterschied, den ich eben bemerkte, bloſs subtil und vielleicht schwärmerisch zu sein. Wie strebend der Mensch nach Genuſs ist; wie sehr er sich Tugend und Glückseligkeit ewig, auch unter den ungünstigsten Umständen, vereint denken mögte: so ist doch auch seine Seele für die Gröſse des moralischen Gesetzes empfänglich. Sie kann sich der Gewalt nicht erwehren, mit welcher diese Gröſse sie zu handeln nöthigt; und, nur von diesem Gefühle durchdrungen, handelt sie schon darum ohne Rücksicht auf Genuſs, weil sie nie das volle Bewuſstsein verliert, daſs die Vorstellung jedes Unglücks ihr kein anderes Betragen abnöthigen würde.

Allein diese Stärke gewinnt die Seele freilich nur auf

einem, dem ähnlichen Wege, von welchem ich im Vorigen rede: nur durch mächtigen innern Drang, und mannichfaltigen äufsern Streit. Alle Stärke — gleichsam die Materie — stammt aus der Sinnlichkeit; und, wie weit entfernt von dem Stamme, ist sie doch noch immer, wenn ich so sagen darf, auf ihm ruhend. Wer nun seine Kräfte unaufhörlich zu erhöhen, und durch häufigen Genufs zu verjüngen sucht; wer die Stärke seines Charakters oft braucht, seine Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit zu behaupten; wer so diese Unabhängigkeit mit der höchsten Reizbarkeit zu vereinen bemüht ist; wessen gerader und tiefer Sinn der Wahrheit unermüdet nachforscht, wessen richtiges und feines Schönheitsgefühl keine reizende Gestalt unbemerkt läfst, wessen Drang das aufser sich Empfundene in sich aufzunehmen, und das in sich Aufgenommene zu neuen Geburten zu befruchten, jede Schönheit in seine Individualität zu verwandeln, und, mit jeder sein ganzes Wesen gattend, neue Schönheit zu erzeugen strebt: der kann das befriedigende Bewufstsein nähren, auf dem richtigen Wege zu sein, dem Ideale sich zu nahen, das selbst die kühnste Phantasie der Menschheit vorzuzeichnen wagt.

Ich habe durch dies, an und für sich politischen Untersuchungen ziemlich fremdartige, allein in der von mir gewählten Folge von Ideen nothwendige, Gemälde zu zeigen versucht, wie die Sinnlichkeit mit ihren heilsamen Folgen durch das ganze Leben und alle Beschäftigungen des Menschen verflochten ist. Ihr dadurch Freiheit und Achtung zu verschaffen, war meine Absicht. — Vergessen darf ich indefs nicht, dafs gerade die Sinnlichkeit auch die Quelle einer grofsen Menge physischer und moralischer Uebel ist. Selbst moralisch nur dann heilsam, wenn sie in richtigem Verhältnifs mit der Uebung der geistigen Kräfte steht, erhält sie so leicht ein schädliches Uebergewicht. Dann wird

menschliche Freude thierischer Genufs; der Geschmack verschwindet, oder erhält unnatürliche Richtungen. Bei diesem letzten Ausdruck kann ich mich jedoch nicht enthalten, vorzüglich in Hinsicht auf gewisse einseitige Beurtheilungen, noch zu bemerken, dafs nicht unnatürlich heifsen mufs, was nicht gerade diesen oder jenen Zweck der Natur erfüllt, sondern was den allgemeinen Endzweck derselben mit dem Menschen vereitelt. Dieser aber ist, dafs sein Wesen sich zu immer höherer Vollkommenheit bilde, und daher vorzüglich, dafs seine denkende und empfindende Kraft, beide in verhältnifsmäfsigen Graden der Stärke, sich unzertrennlich vereine. — Es kann aber ferner ein Mifsverhältnifs entstehen, zwischen der Art wie der Mensch seine Kräfte ausbildet, und überhaupt in Thätigkeit setzt, und zwischen den Mitteln des Wirkens und Geniefsens, die seine Lage ihm darbietet; und dies Mifsverhältnifs ist eine neue Quelle von Uebeln. Nach den im Vorigen ausgeführten Grundsätzen aber ist es dem Staat nicht erlaubt, mit positiven Endzwecken auf die Lage der Bürger zu wirken. Diese Lage erhält daher nicht eine so bestimmte und erzwungene Form; und ihre gröfsere Freiheit, wie auch dafs sie in eben dieser Freiheit selbst gröfstentheils von der Denkungs- und Handlungsart der Bürger ihre Richtung erhält, vermindert schon jenes Mifsverhältnifs. Dennoch könnte indefs die immer übrig bleibende, wahrlich nicht unbedeutende, Gefahr die Vorstellung einer Nothwendigkeit erregen, dem Sittenverderbnifs durch Gesetze und Staatseinrichtungen entgegen zu kommen.

Allein, wären dergleichen Gesetze und Einrichtungen auch wirksam, so würde nur mit dem Grade ihrer Wirksamkeit auch ihre Schädlichkeit steigen. Ein Staat, in welchem die Bürger durch solche Mittel genöthigt oder bewogen würden, auch den besten Gesetzen zu folgen,

könnte ein ruhiger, friedliebender, wohlhabender Staat sein; allein, er würde mir immer ein Haufen ernährter Sklaven, nicht eine Vereinigung freier, nur wo sie die Gränze des Rechts übertreten gebundener, Menschen scheinen. Blofs gewisse Handlungen oder Gesinnungen hervorzubringen, gibt es freilich sehr viele Wege. Keiner von allen aber führt zur wahren moralischen Vollkommenheit. Sinnliche Antriebe zur Begehung gewisser Handlungen, oder Nothwendigkeit sie zu unterlassen, bringen Gewohnheit hervor; durch die Gewohnheit wird das Vergnügen, das anfangs nur mit jenen Antrieben verbunden war, auf die Handlung selbst übergetragen, oder die Neigung, welche anfangs nur vor der Nothwendigkeit schwieg, gänzlich erstickt: so wird der Mensch zu tugendhaften Handlungen, gewissermafsen auch zu tugendhaften Gesinnungen geleitet. Allein die Kraft seiner Seele wird dadurch nicht erhöht; weder seine Ideen über seine Bestimmung und seinen Werth erhalten dadurch mehr Aufklärung, noch sein Wille mehr Kraft, die herrschende Neigung zu besiegen: an wahrer, eigentlicher Vollkommenheit gewinnt er folglich nichts. Wer also Menschen bilden, nicht zu äufsern Zwecken ziehen will, wird sich dieser Mittel nie bedienen. Denn, abgerechnet dafs Zwang und Leitung nie Tugend hervorbringen, so schwächen sie auch noch immer die Kraft. Was sind aber Sitten, ohne moralische Stärke und Tugend? Und wie grofs auch das Uebel des Sittenverderbnisses sein mag, es ermangelt selbst der heilsamen Folgen nicht. Durch die Extreme müssen die Menschen zu der Weisheit und Tugend mittlerem Pfad gelangen. Extreme müssen, gleich grofsen in die Ferne leuchtenden Massen, weit wirken. Um der feinsten Ader Blut zu verschaffen, mufs eine beträchtliche Menge in den grofsen vorhanden sein. Hier die Ordnung

der Natur stören wollen, heifst moralisches Uebel anrichten, um physisches zu verhüten.

Es ist aber auch, meines Erachtens, unrichtig: dafs die Gefahr des Sittenverderbnisses so grofs und dringend sei. Und so manches auch schon zu Bestätigung dieser Behauptung im Vorigen gesagt worden ist, so mögen doch noch folgende Bemerkungen dazu dienen, sie ausführlicher zu beweisen:

1) Der Mensch ist an sich mehr zu wohlthätigen, als eigennützigen, Handlungen geneigt. Dies zeigt sogar die Geschichte der Wilden. Die häuslichen Tugenden haben so etwas Freundliches, die öffentlichen des Bürgers so etwas Grofses und Hinreifsendes, dafs auch der blofs unverdorbene Mensch ihrem Reiz selten widersteht.

2) Die Freiheit erhöht die Kraft, und führt, wie immer die gröfsere Stärke, allemal eine Art der Liberalität mit sich. Zwang erstickt die Kraft, und führt zu allen eigennützigen Wünschen und allen niedrigen Kunstgriffen der Schwäche. Zwang hindert vielleicht manche Vergehung, raubt aber selbst den gesetzmäfsigen Handlungen von ihrer Schönheit. Freiheit veranlafst vielleicht manche Vergehung, giebt aber selbst dem Laster eine minder unedle Gestalt.

3) Der sich selbst überlassene Mensch kömmt schwerer auf richtige Grundsätze; allein sie zeigen sich unaustilgbar in seiner Handlungsweise. Der absichtlich Geleitete empfängt sie leichter; aber sie weichen auch sogar seiner, doch geschwächten, Energie.

4) Alle Staatseinrichtungen, indem sie ein mannichfaltiges und sehr verschiedenes Interesse in eine Einheit bringen sollen, verursachen vielerlei Kollisionen. Aus den Kollisionen entstehen Mifsverhältnisse zwischen dem Ver-

langen und dem Vermögen der Menschen; und aus diesen, Vergehungen. Je müfsiger also — wenn ich so sagen darf — der Staat, desto geringer die Anzahl der letztern. Wäre es, vorzüglich in gegebenen Fällen, möglich, genau die Uebel aufzuzählen, welche Polizeieinrichtungen veranlassen, und welche sie verhüten; die Zahl der erstern würde allemal gröfser sein.

5) Wieviel strenge Aufsuchung der wirklich begangnen Verbrechen, gerechte und wohl abgemessene, aber unnachlafsliche, Strafe, folglich seltne Straflosigkeit vermag, ist praktisch noch nie hinreichend versucht worden.

Ich glaube nunmehr für meine Absicht hinlänglich gezeigt zu haben, wie bedenklich jedes Bemühen des Staats ist, irgend einer — nur nicht unmittelbar fremdes Recht kränkenden — Ausschweifung der Sitten entgegen oder gar zuvor zu kommen; wie wenig davon insbesondere heilsame Folgen auf die Sittlichkeit selbst zu erwarten sind; und wie ein solches Wirken auf den Charakter der Nation, selbst zur Erhaltung der Sicherheit, nicht nothwendig ist. Nimmt man nun noch die im Anfange dieses Aufsatzes entwickelten Gründe hinzu, welche jede auf positive Zwecke gerichtete Wirksamkeit des Staats mifsbilligen, und die hier um so mehr gelten, als gerade der moralische Mensch jede Einschränkung am tiefsten fühlt; und vergifst man nicht, dafs, wenn irgend eine Art der Bildung der Freiheit ihre höchste Schönheit dankt, dies gerade die Bildung der Sitten und des Charakters ist; so dürfte die Richtigkeit des folgenden Grundsatzes keinem weiteren Zweifel unterworfen sein, des Grundsatzes nemlich:

dafs der Staat sich schlechterdings alles Bestrebens, direkt oder indirekt auf die Sitten und den Charakter der Nation anders zu wirken, als insofern dies als eine

natürliche, von selbst entstehende, Folge seiner übrigen, schlechterdings nothwendigen, Maſsregeln unvermeidlich ist, gänzlich enthalten müsse; und daſs alles, was diese Absicht befördern kann, vorzüglich alle besondre Aufsicht auf Erziehung, Religionsanstalten, Luxusgesetze, u. s. f., schlechterdings auſserhalb der Schranken seiner Wirksamkeit liege.

Ueber

öffentliche Staatserziehung.

Man hat, vorzüglich seit einiger Zeit, so sehr auf die Verhütung gesetzwidriger Handlungen, und auf Anwendung moralischer Mittel im Staat gedrungen. So oft ich dergleichen oder ähnliche Aufforderungen höre, freue ich mich, gesteh ich, daſs eine solche freiheitbeschränkende Anwendung bei uns immer weniger gemacht, und, bei der Lage fast aller Staaten, immer weniger möglich wird.

Man beruft sich auf Griechenland und Rom; aber eine genauere Kenntniſs ihrer Verfassungen würde bald zeigen, wie unpassend diese Vergleichungen sind. Jene Staaten waren Republiken, ihre Anstalten dieser Art waren Stützen der freien Verfassung, welche den Bürger mit einem Enthusiasmus erfüllte, der den nachtheiligen Einfluſs der Einschränkung der Privatfreiheit minder fühlen, und der Energie des Charakters minder schädlich werden lieſs. Dann genossen sie auch übrigens einer gröſseren Freiheit als wir; und was sie aufopferten, opferten sie einer andern Thätigkeit, dem Antheil an der Regierung, auf. In unsern meistentheils monarchischen Staaten ist das Alles ganz anders. Was die Alten von moralischen Mitteln anwenden mogten: Nationalerziehung, Religion, Sittengesetze; alles würde bei

uns minder fruchten, und einen gröſseren Schaden bringen. Dann war auch das meiste, was man itzt so oft für Wirkung der Klugheit des Gesetzgebers hält, bloſs schon wirkliche, nur vielleicht wankende, und daher der Sanktion des Gesetzes bedürfende Volkssitte. Die Uebereinstimmung der Einrichtungen Lykurgs mit der Lebensart der meisten unkultivirten Nationen hat schon Ferguson meisterhaft gezeigt; und da höhere Kultur die Nation verfeinerte, erhielt sich auch in der That nicht mehr, als der Schatten jener Einrichtungen. Endlich steht, dünkt mich, das Menschengeschlecht itzt auf einer Stufe der Kultur, von welcher es sich nur durch Ausbildung der Individuen höher empor schwingen kann; und daher sind alle Einrichtungen, welche diese Ausbildung hindern, und die Menschen mehr in Massen zusammendrängen, itzt schädlicher als ehemals.

Schon diesen wenigen Bemerkungen zufolge erscheint — um zuerst von demjenigen moralischen Mittel zu reden, was am weitesten gleichsam ausgreift — öffentliche, d. i. vom Staat angeordnete oder geleitete, Erziehung wenigstens von vielen Seiten bedenklich. Nach dem ganzen vorigen Räsonnement kommt schlechterdings Alles auf die Ausbildung des Menschen in der höchsten Mannigfaltigkeit an; öffentliche Erziehung aber muſs, selbst wenn sie diesen Fehler vermeiden, wenn sie sich bloſs darauf einschränken wollte, Erzieher anzustellen und zu unterhalten, immer eine bestimmte Form begünstigen. Es treten daher alle die Nachtheile bei derselben ein, welche der erste Theil dieser Untersuchung hinlänglich dargestellt hat; und ich brauche nur noch hinzuzufügen: daſs jede Einschränkung verderblicher wird, wenn sie sich auf den moralischen Menschen bezieht; und daſs, wenn irgend etwas Wirksamkeit auf das einzelne Individuum fordert, dies gerade die Erziehung ist, welche das einzelne Individuum bilden soll.

Es ist unläugbar, dafs gerade daraus sehr heilsame Folgen entspringen, dafs der Mensch in der Gestalt, welche ihm seine Lage und die Umstände gegeben haben, im Staate selbstthätig wird, und nun durch den Streit — wenn ich so sagen darf — der ihm vom Staat angewiesenen Lage, und der von ihm selbst gewählten, zum Theil er anders geformt wird, zum Theil die Verfassung des Staats selbst Aenderungen erleidet: wie denn dergleichen, obgleich freilich auf einmal fast unbemerkbare Aenderungen, nach den Modifikationen des Nationalcharakters, bei allen Staaten unverkennbar sind. Dies aber hört wenigstens immer in dem Grade auf, in welchem der Bürger von seiner Kindheit an schon zum Bürger gebildet wird. Gewifs ist es wohlthätig, wenn die Verhältnisse des Menschen und des Bürgers, so viel als möglich, zusammen fallen; aber es bleibt dies doch nur alsdann, wenn das Verhältnifs des Bürgers so wenig eigenthümliche Eigenschaften fordert, dafs sich die natürliche Gestalt des Menschen, ohne etwas aufzuopfern, erhalten kann: — gleichsam das Ziel, wohin alle Ideen, die ich in dieser Untersuchung zu entwickeln wage, allein hinstreben. Ganz und gar aber hört es auf, heilsam zu sein, wenn der Mensch dem Bürger geopfert wird. Denn, wenn gleich alsdann die nachtheiligen Folgen des Mifsverhältnisses wegfallen; so verliert auch der Mensch dasjenige, was er gerade durch die Vereinigung in einen Staat zu sichern bemüht war.

Daher müfste, meiner Meinung zufolge, die freieste, so wenig als möglich schon auf die bürgerlichen Verhältnisse gerichtete, Bildung des Menschen überall vorangehn. Der also gebildete Mensch müfste dann in den Staat treten, und die Verfassung des Staats sich gleichsam an ihm prüfen. Nur bei einem solchen Kampfe, würde ich wahre Verbesserung der Verfassung durch die Nation mit Ge-

wifsheit hoffen; und nur bei einem solchen, schädlichen Einflufs der bürgerlichen Einrichtung auf den Menschen nicht besorgen. Denn selbst, wenn die letztere sehr fehlerhaft wäre, liefse sich denken, wie gerade durch ihre einengenden Fesseln die widerstrebende, oder trotz derselben, sich in ihrer Gröfse erhaltende, Energie des Menschen gewönne. Aber dies könnte nur sein, wenn dieselbe vorher sich in ihrer Freiheit entwickelt hätte. Denn, welch ein ungewöhnlicher Grad gehörte dazu, sich auch da, wo jene Fesseln von der ersten Jugend an drücken, noch zu erheben und zu erhalten? Jede öffentliche Erziehung aber, da immer der Geist der Regierung in ihr herrscht, giebt dem Menschen eine gewisse bürgerliche Form.

Wo nun eine solche Form an sich bestimmt, und in sich, wenn gleich einseitig, doch schön ist, wie wir es in den alten Staaten und vielleicht noch itzt in manchen Republiken finden; da ist nicht allein die Ausführung leichter, sondern auch die Sache minder schädlich. Allein in unsern monarchischen Verfassungen existirt — und gewifs zum nicht geringen Glück für die Bildung des Menschen — eine solche bestimmte Form ganz und gar nicht. Es gehört offenbar zu ihren, obgleich auch von manchen Nachtheilen begleiteten, Vorzügen: dafs, da doch die Staatsverbindung immer nur als ein Mittel anzusehen ist, nicht so viel Kräfte der Individuen auf dies Mittel verwandt zu werden brauchen, als in Republiken. Sobald der Unterthan den Gesetzen gehorcht, und sich und die Seinigen im Wohlstande und einer nicht schädlichen Thätigkeit erhält, kümmert den Staat die genauere Art seiner Existenz nicht. Hier hätte daher die öffentliche Erziehung, die, schon als solche, sei es auch unvermerkt, den Bürger oder Unterthan — nicht den Menschen, wie die Privaterziehung — vor Augen hat, nicht eine bestimmte Tugend oder Art zu

sein, zum Zweck; sie suchte vielmehr gleichsam ein Gleichgewicht aller: da nichts so sehr, als gerade dies die Ruhe hervorbringt und erhält, welche eben diese Staaten am eifrigsten beabsichtigen. Ein solches Streben aber gewinnt, wie ich schon bei einer andern Gelegenheit zu zeigen versucht habe, entweder keinen Fortgang, oder führt auf Mangel an Energie; da hingegen die Verfolgung einzelner Seiten, welche der Privaterziehung eigen ist, durch das Leben in verschiedenen Verhältnissen und Verbindungen, jenes Gleichgewicht sicherer und ohne Aufopferung der Energie hervorbringt.

Will man aber der öffentlichen Erziehung alle positive Beförderung dieser oder jener Art der Ausbildung untersagen, will man es ihr zur Pflicht machen, bloſs die eigne Entwickelung der Kräfte zu begünstigen: so ist dies einmal an sich nicht ausführbar, da, was Einheit der Anordnung hat, auch allemal eine gewisse Einförmigkeit der Wirkung hervorbringt; und dann ist auch unter dieser Voraussetzung der Nutzen einer öffentlichen Erziehung nicht abzusehen. Denn, ist es bloſs die Absicht zu verhindern, daſs Kinder nicht ganz unerzogen bleiben; so ist es ja leichter und minder schädlich, nachlässigen Eltern Vormünder zu setzen, oder dürftige zu unterstützen.

Ferner, erreicht auch die öffentliche Erziehung nicht einmal die Absicht, welche sie sich vorsetzt: nemlich die Umformung der Sitten nach dem Muster, welches der Staat für das ihm angemessenste hält. So wichtig und auf das ganze Leben einwirkend auch der Einfluſs der Erziehung sein mag; so sind doch noch immer wichtiger die Umstände, welche den Menschen durch das ganze Leben begleiten. Wo also nicht Alles zusammen stimmt, da vermag die Erziehung nicht durchzudringen.

Ueberhaupt: soll die Erziehung nur, ohne Rücksicht

auf bestimmte den Menschen zu ertheilende bürgerliche Formen, Menschen bilden; so bedarf es des Staates nicht. Unter freien Menschen gewinnen alle Gewerbe bessern Fortgang; blühen alle Künste schöner auf, erweitern sich alle Wissenschaften. Unter ihnen sind auch alle Familienbande enger: die Eltern eifriger bestrebt, für ihre Kinder zu sorgen; und, bei höherem Wohlstande, auch vermögender, ihren Wünschen hierin zu folgen. Bei freien Menschen entsteht Nacheiferung; und es bilden sich bessere Erzieher, wo ihr Schicksal von dem Erfolg ihrer Arbeiten, als wo es von der Beförderung abhängt, die sie vom Staate zu erwarten haben. Es wird daher weder an sorgfältiger Familienerziehung, noch an Anstalten so nützlicher und nothwendiger gemeinschaftlicher Erziehung, fehlen *).

Soll aber öffentliche Erziehung dem Menschen eine bestimmte Form ertheilen; so ist, was man auch sagen möge, zur Verhütung der Uebertretung der Gesetze, zur Befestigung der Sicherheit, so gut als nichts gethan. Denn Tugend und Laster hängen nicht an dieser oder jener Art des Menschen zu sein, sind nicht mit dieser oder jener Charakterseite nothwendig verbunden; sondern es kommt, in Rücksicht auf sie, weit mehr auf die Harmonie oder Disharmonie der verschiednen Charakterzüge, auf das Verhältnifs der Kraft zu der Summe der Neigungen, u. s. f. an. Jede bestimmte Charakterbildung ist daher eigner Ausschweifungen fähig, und artet in dieselben aus. Hat daher eine ganze Nation ausschliefslich vorzüglich eine gewisse erhalten, so fehlt es an aller entgegenstrebender Kraft, und mithin an

*) *Dans une société bien ordonnée au contraire, tout invite les hommes à cultiver leurs moyens naturels; sans qu'on s'en mêle, l'éducation sera bonne; elle sera même d'autant meilleure, qu'on aura plus laissé faire à l'industrie des maîtres et à l'émulation des élèves.* **Mirabeau** *sur l'éducat. publ. p.* 12.

allem Gleichgewicht. Vielleicht liegt sogar hierin auch ein Grund der häufigen Veränderungen der Verfassung der alten Staaten. Jede Verfassung wirkte so sehr auf den Nationalcharakter; dieser, bestimmt gebildet, artete aus, und brachte eine neue hervor.

Endlich, wirkt öffentliche Erziehung, wenn man ihr völlige Erreichung ihrer Absicht zugestehen will, zu viel. Um die in einem Staat nothwendige Sicherheit zu erhalten, ist Umformung der Sitten selbst nicht nothwendig. Allein die Gründe womit ich diese Behauptung zu unterstützen gedenke, bewahre ich der Folge auf, da sie auf das ganze Bestreben des Staats, auf die Sitten zu wirken, Bezug haben, und mir noch vorher von einem Paar einzelner zu demselben gehörigen Mittel zu reden übrig bleibt. — Oeffentliche Erziehung scheint mir daher ganz ausserhalb der Schranken zu liegen, in welchen der Staat seine Wirksamkeit halten muſs *).

*) *Ainsi c'est peut-être un problème de savoir, si les legislateurs François doivent s'occuper de l'éducation publique autrement que pour en protéger les progrès; et si la constitution la plus favorable au développement du moi humain et les lois les plus propres à mettre chacun à sa place, ne sont pas la seule éducation, que le peuple doive attendre d'eux.* Am ang. Ort, p. 11. *D'après cela, les principes rigoureux sembleraient exiger, que l'Assemblée Nationale ne s'occupât de l'éducation que pour l'enlever à des pouvoirs ou à des corps qui peuvent en dépraver l'influence.* Ebendas. p. 12.

Rom.

Tibris, der du rollst die stolzen Wogen,
Denkst du wohl noch jener grauen Zeit,
Wo noch nicht, gewägt auf luft'gen Bogen,
Stand des Capitoles Herrlichkeit,
Roma's Name, noch von Nacht umzogen,
Nicht des Nachruhms Stimme war geweiht? —
Kehrt einst Nacht, die wieder ihn verschlinget?
Strahlt ein Tag, wo keinem Ohr er klinget? —

Nein! so lang' auf seinen Felsensäulen
Ragt das schmale, meerumflofsne Land,
Das der Götter Anherrn einst sah weilen,
Gründen goldne Reich' an seinem Strand —
Mag dahin das Rad der Zeit auch eilen —
Wird die Siebenhügelstadt genannt.
Ewig hiefs sie in der Vorwelt Munde,
Ewig tönt der Nachwelt ihre Kunde.

Wenn der Tiefe Flut in wüstem Schwalle
Sich empört' auch auf vom Meeresgrund,
Die jetzt schlummern, die Vulkane, alle,
Flammen spieen aus umdampftem Schlund,
Auf das Land mit unerhörtem Falle
Beide stürzten in vereintem Bund,
Dafs, wo jetzt den Ulm umschlingt die Rebe,
Leicht zerrissen, Well' an Welle bebe;

Staunend würde doch der Schiffer lauschen,
Rufen: „Freunde, zieht die Segel ein!
„Höret Ihr die Welle stolzer rauschen?
„Seht, auf wogt sie vom Romul'schen Hain.
„Erd' und Meer kann wohl sein Loos vertauschen,
„Doch vertilgt nie Römername seyn.
„Todt Gebilde nicht ist's, was ihn träget,
„In der Menschen Brust ist er gepräget."

Als Aeneas zu Evanders Hütte,
Wälzend, kam, des grofsen Krieges Last,
Und in seiner Opfertische Mitte
Nun der Held empfing den neuen Gast,
Wankten schon durch Trümmer ihre Schritte,
Die die grause Hand der Zeit erfafst.
„Phryger, schaue diese öden Reste,
„Hier stand Janus, dort Saturnus Veste!"

Also sprach Arkadiens Greis und stillte
Seines Freundes Sehnsucht, ahndungslos,
Welcher Werke Pracht noch Nacht umhüllte,
Welche Zinnen, wunderhehr und grofs,
Da, wo ihm die frohe Heerde brüllte,
Einst entstiegen dunkler Zukunft Schoofs.
Ach! die da noch nicht das Licht getrunken,
Liegen wieder jetzt in Schutt gesunken!

Und wann einst in später Jahre Rollen
Seinen Schritt hieher der Waller lenkt,
Wird vielleicht er Trümmern Wehmuth zollen,
Wo sich jetzt die Menschenwelle drängt,
Wann herab den heil'gen, gnadenvollen
Segen mild der Fürst der Priester senkt.
Der sich jetzt des nahen Aethers freuet,
Jener Dom, liegt dann in Staub zerstreuet.

Stadt der Trümmer! Zufluchtsort der Frommen!
Bild nur scheinst du der Vergangenheit;
Pilger deine Bürger, nur gekommen,
Anzustaunen deine Herrlichkeit;
Denn vor allen Städten hat genommen
Dich zum Thron die allgewalt'ge Zeit.
Dafs du seyst des Weltenlaufes Spiegel,
Krönte Zeus mit Herrschaft deine Hügel.

Oft sah ich von Aventinus Spitze,
Wo sich engt der Pfad von Ostia her,
Tiber, unter Cacus altem Sitze,
Hin dich rollen zum Tyrrhenermeer.
Wie, geschmelzt an Hohenofens Hitze,
Erz sich wälzet, langsam; gelb und schwer,
Rollst du ernst und feierlich die Wellen,
Die das Herz mit tiefer Wehmuth schwellen.

Starr verfolgt die Woge, wie sie gleitet,
Fest gebannt der thränumwölkte Blick,
Und wann sie zur fernsten Fern' ihn leitet,
Kehrt mit gleicher Sehnsucht er zurück.
Dieser Wogen finstres Rollen deutet
Wohl des Menschen innerstes Geschick.
Wenn den Busen Freud' und Kummer engen,
Ist es mehr, als dunkles Wogendrängen?

Schnell vorüber rauscht der Freud' Entzücken,
Langgehegt wird Schmerz und Kummer mild,
Wann es fern die Jahr' und fern entrücken,
Schwankt erbleichend das geliebte Bild.
Ew'ger Wechsel taumelt vor den Blicken,
Und eh Lösung tief die Sehnsucht stillt,
Schlingt das Grab die streitenden Gefühle,
Dumpf und still, wie Sommermittagsschwüle.

So von Oed' und Kummer trüb' umschwebet,
Blicken, wie durch zarten Trauerflor,
Roms Gefild', und einsam klagend strebet
Trümmer dicht an Trümmer nur empor.
Gräber, von der Vorzeit Hauch durchbebet,
Schweigend ewig dem erschrocknen Ohr,
Hingestreut in wechselnden Gestalten,
Feiern Orcus dunkler Mächte Walten.

Denn bis wo des Meeres Woge schwillet,
Vom Gebirg her am Sabinerland,
Das mit tiefem Blau die Luft umquillet,
Wo der Sonne glühend heiſsen Brand
Sparsam schattiges Gehölz umhüllet,
Herrschet der Zerstörung grause Hand.
Wehmuth hat ihr Reich hier aufgeschlagen;
Wehmuth flüstern tausend stumme Klagen.

Doch wie, wem des Lebens Kraft versieget
Von der Liebe heiſsem Wonnekuſs,
Schlürfet inniger stets angeschmieget,
Ihrer Flammen tödtenden Erguſs;
So in sehnsuchtsvoll Erstarren wieget
Dieser Himmelsfluren Zaubergruſs.
Segnen muſs der Mensch, auch wann er kranket,
Doch den Epheu, der ihn fest umranket.

Stets an Alba's ernster Scheitel hängen
Möchte zauberisch gebannt der Blick,
Wo einst Latium mit Festgesängen
Flehte von dem Donnrer Sieg und Glück,
Zu Soracte's lichten Höhn sich drängen,
Kehren über Tiburs Hain zurück;
All die tiefen, schweifenden Verlangen
Halten in dem engen Raum gefangen.

Denn in dieses engen Raumes Schranken
Ruht der Umfang einer halben Welt,
Wie in Einem flüchtigen Gedanken
Oft ein Menschenleben dar sich stellt.
Ferner Völker stolze Throne sanken
Hier, an Roma's Felsenmacht zerschellt,
Und mit Blüthen, fremder Zon' entpflücket,
Stand sie da, die Herrscherstirn geschmücket.

Wie von Helios zu Selenens Glanze,
Kehrt zwar von der Heldin blut'gem Schwert
Und der schlachtenfroh gebäumten Lanze
Gern der Geist zu der, die, gramverzehrt,
Mit der Locken wildzerrauftem Kranze
Sitzet an dem umgestürzten Heerd,
Deren Schmuck, mit Tigerhand entführet,
Nun der Stolzen hohe Mauern zieret.

Arme Hellas! traure nicht bekümmert!
Hebe froh den gottdurchströmten Sinn!
Wenn in heilger Tempel Halle schimmert
Waltend deine Nebenbuhlerin,
Wenn mit Mavors Städte sie zertrümmert,
Wurde dir ein höherer Gewinn;
Du nur sangst im Götterreihn der Musen,
Du nur herrschest in der Menschen Busen.

An Ilissos sanftgewundnem Strande,
Wo Platanen wehrten Helios Strahl,
Führten lieblicher gewobne Bande
Durch des Erdenlebens dunkles Thal.
In der Dichtung magischem Gewande
Stand die Weisheit bei der Freude Mahl,
Und, begeisterter empor zu flammen,
Schmolz mit Freundschaft Liebe fest zusammen.

Wann der Perser wilde Schaaren drohten,
Glühte jedem Griechen hoch der Muth,
Und, von allen Küsten her entboten,
Spendeten der Freiheit sie ihr Blut.
Ueberdeckt mit Trümmern und mit Todten,
Ausgespieen von des Meeres Wuth,
Können Salamis Gestade zeugen,
Ob dem Joche sich Hellenen beugen.

Doch wann sie des Friedens Opfer weihten,
Rosteten die Waffen unberührt;
Knechtschaftsfesseln einer Welt bereiten,
Ist nicht, was Hellenenbrust verführt;
Für des Vaterlandes Götter streiten;
Aber, wann der Freiheit Kranz sie ziert,
Froh den Reigen um die Freien schliefsen,
Und der Hohen Gegenwart geniefsen.

Ihren Geist — der Erd' und Himmel füllet,
Flüstert in dem gottgeweihten Hain,
In des Meeres dunkler Woge schwillet,
Furchtbar starrt im nackten Felsgestein,
Zart der Schönheit Wellenform entquillet —
Schlürfen mit geweihten Sinnen ein;
Tief die Brust in alles Leben tauchen,
Und es bildend wieder von sich hauchen.

Aus dem Nichts da sprangen die Gestalten,
Die umsonst die Hand der Zeit bezwang,
Deren überirdisch Götterwalten
Jetzt noch füllt den Sinn mit Himmelsdrang,
Die der Schönheit Urform rein entfalten,
Rhythmisch, wie der Sphären Feierklang,
Und sich, wie sie frei den Aether schlürfen,
Huldreich fügen menschlichem Bedürfen.

Da entströmeten der Hymnen Töne,
Wann in Elis und des Isthmos Flur,
Eifernd ob des Sieges Kranz sie kröne?
Flog zum Ziel der Flammenräder Spur.
„Eins sind Götter, eins der Menschen Söhne,
„Aber beiden Eine Mutter nur.
„Werden jene vom Olymp getragen,
„Können auf zu ihnen wir doch ragen!"

So vom Hauch der Schönheit überthauet,
So ergriffen von der Gröſse Macht,
Drang der Geist von Morgenroth umgrauet,
Tiefer in des Menschenschicksals Nacht.
Keiner hat es je so klar geschauet. —
Wie der Zorn der Eumeniden wacht,
Wie das Leben irrt, ein Traum am Tage,
Ewig tönt's des Chores Wechselklage.

Klagt Euch selber; denn kaum flücht'ge Spuren
Lieſs von Euch zurück Barbarenwuth.
Argos trauert und Mykene's Fluren,
Oed' ist Aulis strudelreiche Flut;
Der Zerstöhrung wilde Stürme fuhren
Da, wo Götter menschlich einst geruht.
Wie der Leier Tön' in Luft verhallen,
Muſs des Lebens zartste Blüthe fallen.

Nicht gegeben ward es Euch, zu gründen,
Was durch grauer Zeiten Alter lebt.
Der selbst, dessen kühnem Ueberwinden
Dienstbar Indus Ufer einst gebebt,
Konnte Welten wohl mit Ruhm entzünden;
Doch es sank, was er mit Müh' erstrebt.
Wie der Gott im Zweigespann der Tiger,
Zog dahin, und schwand der trunkne Sieger.

Wer empor ein fest Gebäu will führen,
Trotzend Zeit und Schicksal unverwandt,
Muſs das Ird'sche muthig zu berühren
Nimmer scheun mit arbeitkühner Hand,
Und des innern Busens Kräfte spüren
Näher mit der Erde Staub verwandt;
Wie die Eiche tief die Wurzeln senket,
Wann am Aether sie die Zweige tränket.

Zwar, sie schöpfend von des Himmels Zinnen,
Goſs ins Bild, das starrte, kalt und taub,
Jene Gluthen die uns noch durchrinnen,
Kühn Prometheus; doch der Stoff war Staub.
Nun in jedem menschlichen Beginnen
Wird des Himmels Frucht der Erde Raub.
Was entflammt den freigeschwungnen Kräften,
Muſs sich an die Nacht des Bodens heften.

Ewig hätt' Homeros uns geschwiegen,
Hätte Rom nicht unterjocht die Welt;
Nimmer wär' aus Grabesnacht gestiegen,
Der die Seele fest im Leiden hält,
Da die Glieder Schlangen ihm umschmiegen,
Und der Knaben Tod den Busen schwellt,
Lieſs nicht Titus einst von Siegestrümmern
Seine weiten, goldnen Hallen schimmern.

Wie empor, den Himmel tragend, strebet
Atlas, eine allgewalt'ge Wehr.
Dicht von Wolken ist sein Haupt umschwebet,
Und die Wurzel birgt das dunkle Meer.
So von dort, wo Dichtung Fabeln webet,
Ragt zu uns Roms mächtig Schicksal her.
Was von Thatenkunde wir vernahmen,
Wölbet sich um ihren stolzen Namen.

Nicht ein frei Geschenk aus Göttergüte,
Ward der Thron der Welt des Römers Loos:
Wie stets neu ein zürnend Haupt erblühte
Lerne's Drachen aus der Wunde Schoofs,
Hob die Oftbesiegte sich, und sprühte
Neue Flammen auf den Sieger los,
Bis ihr letztes Blut er nun vergossen,
Und sich Janus hohe Pforten schlossen.

Stark der Arbeit Riesenlast zu wägen,
Schritt Quirinus Volk den Ringerpfad;
Schnöd verschmähend, Ruh nach Kampf zu pflegen,
Erntend ewig neuer Siege Saat;
Von des Ruhmes lichtbestrahlten Wegen
Achtend nichts, als Herrscher-Wort und That;
Gern vergeuderisch mit Blut und Schweifse,
Wenn es nur der Welten Richter heifse.

Denn des Rechtes eherne Gesetze
Hielt es den erschrocknen Völkern vor;
Dafs Gewalt den Schwachen nicht verletze,
Der zum Schirm es flehend sich erkohr,
Und zum Sieg der Rache Schwert es wetze,
Lieh es dem Bedrängten gern sein Ohr.
So von einem Meeresstrand zum andern
Liefs es seine blut'gen Schaaren wandern.

Doch eh kühn sie waget ferne Züge,
Uebt daheim erst Roma Schlachtenmuth;
Denn dafs, kaum gebohren, sie erliege,
Zischt um sie der Nachbarvölker Wuth;
Doch die Hände streckt sie aus der Wiege,
Und erwürget liegt der Nattern Brut.
Bändigend Ausonien ihrem Worte,
Steht sie an der Weltbeherrschung Pforte.

Und das Meer lacht ihren stolzen Füſsen,
Und es reizt sie, sich ihm zu vertraun.
„Mag den Uebermuth Carthago büſsen,
„Und Circeji's Wald die Fluten schaun!"
Ruft sie, und mit lauten Siegesgrüſsen
Senden ihre Flotten Todesgraun.
Zwischen Schiff und Schiffen kühne Brücken
Schlagen sie sich auf der Woge Rücken.

Und der Kampf nun auf den schwachen Brettern
Tobt', als wütet' er auf Felsengrund;
Vor des Römerschwertes Flammenwettern
Sinkt der Pöne in der Wellen Schlund,
Und von seinen Siegern, wie von Rettern,
Bettelt er des Friedens schmähl'gen Bund.
Von dem schönen, dreigezackten Lande
Muſs er fliehn zu seinem öden Strande.

Aus der Heimath ist sie nun geschritten,
Morgendlich, gleich schön geschmückter Braut,
Muth und Stärke hat sie sich erstritten,
Daſs vor keinem Kampf sie mehr ergraut.
Zwar noch blut'gen Regen auf sie schütten
Ungewitter, denen Nacht entthaut;
Doch sie harret aus, die Wolken fliehen,
Und es sinkt die Welt zu ihren Knieen.

Und nach jedem schwer bestandnen Streite
Heftet, noch vom Kampfgewühle heiſs,
An der Götter Tempel sie die Beute,
Des vergoſsnen Blutes theuren Preis.
Mit den Gränzen dehnt sich in die Weite
Auch der Stadt, der Einz'gen, heil'ger Kreis;
Denn zum Heerd des Reichs ist sie geweihet,
Wo sich ew'ger Flamme Vesta freuet.

Um den Siebengürtel dieser Hügel,
Deren Stirn die hohen Zinnen trägt,
Schwingt der Sieg die goldumstrahlten Flügel,
Treu dem Kreise, der ihn einzig hegt.
Ew'ger Herrschaft unverletztes Siegel
Hat hier nieder das Geschick gelegt.
Wohl verpflanzen läſst sich Muth und Tugend,
Aber nicht des Glückes Götterjugend.

Als einst von der Gallier Siegerhänden
Rom, verbrannt, in Graus und Schutte lag,
Und den neuen Aufbau zu vollenden,
Es an Muth dem müden Volk gebrach,
Wollten sie sich feig nach Veji wenden;
Doch Camill, der kühne Retter, sprach:
„Von der Väter Heerde wollt ihr fliehen?
„In die Stadt besiegter Götter ziehen?

„So, Quiriten, traget ihr nur Liebe
„Zum Gebälk, von Menschenhand erbaut?
„So umfaſst ihr nicht mit inn'germ Triebe
„Dieser Muttererde süſsen Laut?
„Nein! wenn auch nur jene Hütte bliebe,
„Die den groſsen Gründer einst geschaut,
„Möcht' an's Herz ich diese Oede drücken,
„Lieber, als den alten Sitz verrücken.

„Oft mit Thränen netzte meine Wangen,
„Als ich weilt' in Ardea verbannt,
„Hier nach diesen Fluren tief Verlangen,
„Nach des Tibers altgewohntem Strand,
„Nach dem Himmel, von dem hold umfangen,
„Mir der ersten Jugend Blüthe schwand.
„Daſs nicht Sehnsucht trübe unsre Freuden,
„Laſst uns nie vom süſsen Boden scheiden!

„Und wer wird den Göttern Opfer bringen,
„Deren Dienst von unsern Vätern stammt?
„Deine Schilde wer, Gradivus, schwingen,
„Wann kein Bürgerheerd mehr wirthlich flammt,
„Und wo jetzt der Freiheit Kräfte ringen,
„Ist zur Wüste dann der Markt verdammt?
„Vesta's Lohe wer zu löschen wagen?
„Wer auf Feindes Heerd sie frevelnd tragen?

„Fest noch steht die hohe Burg gegründet,
„Aller Götter Häuser unversehrt.
„Wem die Brust das Vaterland entzündet,
„Dem bleibt kein Beginnen je verwehrt.
„Für die oft in Schlachtenreih' verbündet,
„Ihr gekämpft mit blutgefärbtem Schwert,
„Diese wüsten Mauern, o Quiriten,
„Laſst auf's neue Trotz den Zeiten bieten."

Und sie wankten zweifelnd hin und wieder,
Da zieht übers' Forum Kriegerschaar,
Und begeistert schallt es durch die Glieder:
„Hier zu bleiben, frommt uns, immerdar!
„Senket hier der Adler stolz Gefieder!"
Und als tönte Götterstimme klar,
Hört vom Markt man und des Rathes Stufen:
„Hier zu bleiben, frommt uns!" alle rufen.

Und seitdem mit aller Götter Gnaden
Ward die Herrscherin der Welt beschenkt;
Schauend von des weiten Aethers Pfaden
Gröſs'res nichts, worauf den Strahl er senkt,
Ist's, als ob, in Glanze sie zu baden,
Phöbus seine Flammenrosse lenkt.
Wo nur Hauch der Menschlichkeit je wehte,
Sehnt die Brust sich nach der Stadt der Städte.

Denn als hin das erste war gesunken,
Blüht' in ihr empor ein neues Reich.
Die durch Blut und Kampf schritt siegestrunken,
Herrscht nun sonder Schwert- und Lanzenstreich;
Liebe weckt in ihr die Himmelsfunken;
Statt des Lorbeers, grünt der Palme Zweig.
Tod und Knechtschaft hat sie sonst entsendet,
Segnend jetzt die Welt sich zugewendet.

Zwar auch dieses Glanzes Strahlen bleichen.
Was die Erde Groſses je gesehn,
Sinkt einst vor des Schicksals mächtgen Streichen,
Fortgewirbelt in des Poles Drehn.
Selbst die Sonne muſs am Abend weichen,
Neu am Morgen glühend zu erstehn.
Doch der Geist, der tief verborgen weilet,
Wird von keiner Flucht der Zeit ereilet.

Und zu ihm, der, licht entflammt dem Himmel
Um die Wange dieser Hügel schwebt,
Fliehet freudig aus dem Weltgetümmel,
Wem Betrachtung still die Seele hebt.
Balsam ist der Schatten Nachtgewimmel,
Wann den Busen Ahndung bang durchbebt.
Aus dem Leben in die Wüste schweifen
Muſs, wer kühn will Göttliches ergreifen.

So viel Saiten tief im Busen schwingen,
Wann der Welten Einklang rührt das Herz;
So viel Töne allgewaltig dringen
Auf von diesem Boden himmelwärts.
Grabestrümmer, öd' und wüst, durchklingen
Bang die Brust mit sehnsuchtsvollem Schmerz.
Gröſse ruht auf Mauern und Gefilden;
Schönheit flammt aus himmlischen Gebilden.

Wann, von ihrem Lichte, Ihr, umflossen,
Göttersöhne, die Ihr, ewig jung,
Stehet bei den wildgebäumten Rossen,
Hebt die Brust zu übersel'gem Schwung;
Wie dann in einander mild ergossen,
Strömen Wehmuth und Bewunderung,
Bis der Geist, von Ahndungsblitz gerühret,
In dem Loos der Menschheit sich verlieret.

Denn es soll vergehn des Menschen Treiben;
Ewig währet nur, was leblos starrt.
Nichts soll von der langen Vorzeit bleiben,
Was nicht lebend trägt die Gegenwart;
Kraft an Kraft sich funkensprühend reiben,
Hauch beleben Hauch, nach Geisterart;
Der selbst, von dem alles Leben stammet,
Ist nur ewig, weil stets neu er flammet.

Darum sonder bitt'rer Klag' Entsenden,
Senken edle Trümmer hier das Haupt,
Als verziehn sie den Barbarenhänden,
Die der Pracht der Jugend sie beraubt,
Sanft noch lächelnd in den öden Wänden,
Von des Epheus dichtem Schmuck umlaubt;
Wie der Saat, die bald der Sommer bleichet,
Still im Herbst des Halmes Aehre weichet.

Niedern Dienst dem neuen Wohner leihet
Hoher Säulen schöngeformter Knauf.
Achtlos, ob er Werk der Kunst entweihet,
Stützt er häusliches Geräth darauf.
Soll, der sich des Augenblickes freuet,
Greifen in der Zeiten raschen Lauf?
Blüthen, die aus ihrem Schoofse spriefsen,
Mögen, welkend, hin mit ihnen fliefsen.

Groſses ewig muſs der Mensch erzeugen,
Weil zum Himmel auf sein Wesen strebt;
Doch das Groſse muſs der Zeit sich beugen,
Der im Busen wieder Gröſs'res webt,
Schlingen so sich hin ein Götterreigen,
In dem Schönes Schöneres belebt.
Nur ein Leben aus dem Tod' entfalten
Ist der Menschheit schmerzumwölktes Walten.

Der des Menschen Busen heiſs durchglühet,
Hält die Welten auch im ew'gen Gleis,
Und die Funken, die er flammend sprühet,
Fasset keiner Ewigkeiten Kreis.
Neues auch aus seinem Schooſs erblühet,
Ohne daſs er ahndungsvoll es weiſs.
Er auch kennt nur ewig neu Entwinden,
Ringt, im Gröſs'ren wieder sich zu finden.

Denn das Neue doch ist heimisch wieder,
Stammt aus gleich verborgnem Urquell her.
Drum, wer lenken will des Geists Gefieder
Um der Erde Rand, der Sterne Heer,
Steige nur zum eignen Busen nieder;
Schwelle, wie der Ströme Flut das Meer,
Ihn mit aller Schöpfung reichem Leben,
So um Einen lichten Punkt zu schweben.

Denn, ein Abglanz göttlicher Gedanken,
Reiſset, theilend keines Ird'schen Loos,
Aus der Alltagsbilder irrem Wanken
Plötzlich, still verklärt, Gestalt sich los.
Gröſse, die nicht Wandel kennt, noch Schranken,
Ruht in ihrer Züge tiefem Schooſs;
Was dem Geist entflieht, als reine Wahrheit,
Strahlt aus ihr in hoher Sinnenklarheit.

So erwuchsen, durch der Gottheit Segen,
Diese Hügel in der Horen Tanz;
Was die Brust kann Grofses je bewegen,
Hängt an ihrer Gipfel heit'rem Glanz,
Um die sich der Menschheit Loose legen,
Wie um Heldenstirn ein Lorbeerkranz.
Welcher Laut hat menschlich je geschallet,
Den die Vorzeit hier nicht wiederhallet?

Ihren Tönen lafs mich, Freundin *), lauschen!
Mag, was leicht, wie Windeshauch, verweht,
Immerhin sein Wechselloos vertauschen;
Was das ernste Schicksal will, besteht.
Lafs den Augenblick vorüberrauschen!
Nur das Meer, dess Fluten, glanzbesät,
An der Menschheit tiefe Wurzeln schlagen,
Ist es werth, den müden Geist zu tragen.

*) Dieses Gedicht war ursprünglich an Frau von Wollzogen geborne von Lengefeld gerichtet.

An die Sonne.

Am 2. Julius 1820.

Als, vom erblindeten Seher der Heimkehr Pfade zu spähen,
Penelopeiens Gemahl schifft' an die Gränzen der Nacht,
Schaut' er, vom Rauschen umflattert des nichtigen Volkes der Schatten,
Auch Herakles Kraft, bogen- und köcherbewehrt;
Doch nicht selber, den Heros; den Uebergewaltigen träget
Nicht Charontischer Kahn über den stygischen Sumpf.
Nur sein Schattengebild' irrt dort, schwarzdunkelnder Nacht gleich,
Spannend das Todesgeschoss, immer zu treffen bereit.
Aber er selbst weilt oben im götterumthronten Olympos,
Hebe, des Donnerers Zeus herrlicher Tochter gesellt.
Aehnlich Laertes Erzeugtem, erschaun auch wir, die wir wohnen
Hier um den traurigen Nord, nimmer, o Sonne, dich selbst.
Nur dein Schatten durchwanket den wolkenumfloreten Himmel,
Scheint zu entsenden den Strahl, aber entsendet ihn nie.
Du, das geliebteste Kind des erzeugenden, ewigen Aethers,
Der er der eigenen Kraft leuchtendste Reinheit verlieh,
Wählst dir beglücktre Gefilde der menschenumwohneten Erde,
Wo dein siegender Strahl leuchtet in Fülle und Kraft;
Jenseits, dort wo den Stürmen des eisigen Nordens der Alpen
Mächtige Felswand setzt wehrend den trennenden Wall,

Um Albanos Gebirg', um die siebengehügelte, grofse
Stadt, um Ilissos Gestad', oder Taygetos Höhn,
Schreit'st du vom Morgen zum Abend, und tauchst, heifs löschend, die Glanzflut
In des unendlichen Meers funkenumsprüheten Saum,
Bis in der Kühle der Nacht dich der goldene Becher zurückträgt
Durch Okeanos Strom, neu zu erfreuen die Welt.

An Alexander von Humboldt.

Albano, im September 1808.

1.

Das Kreuz, das nie der ferne Nord erschauet,
Das zieret fremder Himmel Lichtgefilde,
Da, wo vom Pol der Pol geschieden ruht,
Das seinen Glanz des Südens Flut vertrauet,
Der Doppelwolke nah, die, still und milde,
Herniederleuchtend, ewig unbethauet,
Das Meer nur grüſst mit ihrem Strahlenbilde, —
Das, Theurer, kühn durchschiffend Atlas Flut,
Sahst du, gedenkend dort in fremder Zone,
Daſs fern ein Bruder, dich ersehnend, wohne!

2.

Ach! alle, die dich liebend hier umfingen,
Vertrauten ungern dich des Meeres Pfaden,
Als ab du stieſsest von Iberiens Strand.
„O! Wind," so flehten sie, „mit leisen Schwingen
„Geleite den, den ferne Küsten laden,
„Die Welt der Welt tiefspähend abzuringen!
„O! Meer, laſs sich in stillen Fluten baden
„Sein Schiff, und du empfang' ihn mild, o! Land,
„Das ihn, wann er von Flut und Sturm befreiet,
„Mehr noch, als Sturm und Flut, mit Tod umdräuet!"

3.

Denn wo im wilden Streit die Elemente
Wie dort, in jenem Welteneiland, streben,
Nicht kennend Gränze, noch wohlthätig Maſs,
Als sey kein Geist, der einst sie mächtig trennte,
Daſs freundlich blühe heiter lächelnd Leben;
Da muſs, erschauend nichts, das Ruh ihm gönnte,
Der Mensch in Angst verzweiflungsvoll erbeben,
Wenn ach! auf dem er froh noch gestern saſs,
Im Abgrund heut der Fels zertrümmert lieget,
Und Sturm auf Sturm die bange Welt besieget.

4.

Furchtbar starrt die Natur, wo mit Gewichten
Sich Zug und Gegenzug aufhaltend ziehet,
Und jede Kraft nur überwunden schweigt;
Wo die Gewalt allein den Kampf kann schlichten,
Und tückisch grollend stets der Schwächre fliehet;
Wo unverstandene Gesetze richten,
Zu unbekanntem Zweck sich alles mühet,
Und wie in todtem Uhrwerk fällt und steigt.
Da wird kein Recht geübt, gilt kein Erbarmen,
Wo Pulse nicht von Leben frisch erwarmen.

5.

Zwiefach ist die Gewalt, vor der mit Zittern
Das Daseyn flieht; des Meers, das rastlos eilet,
Des Felsen, der in träger Masse starrt.
Auftobend in des Sturmes Ungewittern,
Gethürmt zu Bergen jetzt, und jetzt getheilet
In Klüfte, drohet Land von Land zu splittern
Die Flut, die, unfruchtbar, Verderben heulet;
Und ruhend drücket, kalt und todt und hart,
Gebirgeslast, als wollt' in dumpfem Fallen
Das Weltall sie in Eins zusammenballen.

6.

Doch, wie sich durch des Steines Spalte dränget
Die Pflanze, und auf schwacher Wurzel schwanket,
Bis ihrem Schwellen seine Härte weicht,
Sie, kühner fuſsend, sichrer an ihm hänget,
Und ihn mit üppgem Teppich überranket;
So schafft der Geist, wo die Natur ihn enget,
Mit Kraft, die, ewig quellend, nimmer kranket,
Sich Luft, bis ihre Macht sich vor ihm neigt,
Sie, Form und Seele von ihm zu empfangen,
Sich an ihn schmiegt mit brünstigem Verlangen.

7.

Als, daſs sie Raum dem Licht und Leben bahne,
Einst in der Urzeit durch des Chaos Fluten
Die Schöpfungskraft allmächtig sich ergoſs,
Da spieen Flammen rauchende Vulkane;
Gegeiſselt von des Wirbelsturmes Ruthen,
Schäumten zum Himmel aufwärts Ozeane,
Und Felsen krachten, die auf Felsen ruhten,
Daſs Erd' und Himmel in einander floſs,
Zum Abgrund stürzten des Gebirges Wälder,
Und Lohe wälzten schwarz versengte Felder.

8.

Da fandet ihr, die ihr, wie Bergesrücken,
Die Erd' umwandeltet mit Riesentritten,
Das Grab, ihr, wilder Ungeheuer Schaar,
In der Verwüstung letztem Todeszücken,
Als andre Bahnen Halios Ross' umschritten;
Ihr, deren morsch Gebein, kaum seinen Blicken
Vertrauend, spät der Wandrer antrift, mitten
In öder Felsenkluft! — Der Mensch noch war
Da nicht; der Arme braucht des Schicksals Milde,
Geformet nach der Gottheit Ebenbilde.

9.

Und sie verläſst ihn nicht. Ihm zart geneiget,
Hat sie an Euphrats und an Tigris Quellen,
— Daſs froh er sprieſse, stark und ungeschwächt —
Da, wo auf's Land der fette Nilus steiget,
Und an des Mittelmeeres Silberwellen
An ihren Himmelsbrüsten groſs gesäuget,
Gebettet sanft auf üpp'ger Fluren Schwellen
Sein jugendlich aufblühendes Geschlecht.
Nur leichten Kranz um seine Stirn zu legen,
Kämpft kosend dort ihm die Natur entgegen.

10.

Als jenes Meer, das seinen Namen tauschte,
Da gastlich Recht Barbarenwut verdrängte,
Durch seine dichten Felsenwälle brach,
Da bald, als linder nur die Woge rauschte,
Nur Meer und Land sich schied, das erst sich mengte,
Kehrte der Mensch zurück; der Enkel lauschte
Der Urzeit Sag', und durch die Furth, die engte
Der Zwillingsfelsen Eile, glitt gemach
Das Ruderschiff, fand neuen Meeres Busen,
Und neuer Lieder Stoff dem Chor der Musen.

11.

Mit Rauch vermischet, speit aus tiefen Schlünden
Des Aetnas starre Säule in die Lüfte
Der Lohe roth umdampft Verderben aus.
Demeters Fackel flammt sie anzuzünden,
Nicht Enna's lieblich Thal in Todesgrüfte
Zu wandeln; nein das theure Kind zu finden,
Nach dem die Mutter sucht durch Berg' und Klüfte;
Zum Meer sonst schickt er seiner Schlacken Graus.
Verheerung folget ihrem finstern Dampfe,
Doch bald erlöschen sie im Wellenkampfe.

12.

Wohin man blickt, sind liebliche Gestalten,
Kein scheufslich Unthier lauscht am Flufsgestade,
Delphine scherzen harmlos in der Flut,
Den Sänger, dessen Lieder erst erschallten,
Enttragend durch des Meeres öde Pfade;
Selbst die des Todes Schrecknisse umwalten,
Umhüpfen froh die taumelnde Mänade;
Der gelbgemähnte Leu, des Pardels Wut,
Gehorchen willig hoher Götter Geifsel
Und sind unsterblich durch des Künstlers Meifsel.

13.

Drum wölbet sich von selbst zum Götterthrone
Olympos Haupt in ewgen Glanzes Kleide,
Und froh herrscht dort der Uraniden Chor.
Auf Berge Berge thürmen, Kronos Sohne
Entgegenkämpfend, frech empört von Neide,
Die Söhne Tellus, doch zu bitterm Lohne
Birgt sie der Mutter dunkles Eingeweide.
Neunfach zischt Lerna's Hydra wild empor;
Allein Alcides schwingt die Heldenrechte,
Und stumm vergehn der Unnatur Geschlechte.

14.

Denn Ordnung strahlt aus der Verwirrung wieder,
Stets ist die Masse von der Form besieget,
Und Gröfse geht mit Ebenmafs vereint.
Nicht ungeheuer starrn der Erde Glieder,
Doch sanft in Wellenlinien hingeschmieget,
Wallt himmlisch Thal und Hügel auf und nieder;
Die Scheitel, die das Haupt in Wolken wieget,
Sie selbst, ist minder grofs, als grofs sie scheint;
Ein Geist ists, der in allem sichtbar lebet,
Zum Aether fliegt und mit zum Aether hebet.

15.

Allein in jenem weiten Continente,
Den Kühnheit fand, durchschneidend fest den Spiegel,
Der, stets bewegt, nie Gleis bewahrt, noch Spur,
Wo deine Brust sich zu enträthseln sehnte
Der Schöpfung tief geheimnifsvolles Siegel,
Wo wilder tost das Heer der Elemente,
Hinstürmend auf der Windsbraut Adlerflügel; —
Dort, in der grofsen Werkstatt der Natur,
Scheint Gottheit ihren Flug herabzulenken,
Und in des Weltalls Schofs sich zu versenken.

16.

Erschrocken flieht zu des Olympos Sitze,
Ihr Götter, die ihr Hellas froh umschwebet,
Vor dieses wilden Kampfes Angstgestöhn!
Von Idas Scheitel schleudre, Zeus, die Blitze;
Vor mächtigeren hier die Erd' erbebet,
Gezückt von Orizava's Sternenspitze.
Und, Erderschüttrer, du! dein Dreizack strebet
Vergebens hier; von Aegaes Klippenhöhn
Lafs Ilions Küste jetzt die Flut umschallen,
Jetzt netzen Taenars luftge Tempelhallen.

17.

Denn, wie der Geist in allgewaltgem Ringen
Weisheit erspähend, wie nach leichtem Traume,
Verläfst das Reich der bunten Phantasie,
So birgt, den kindlich Bilder erst umfingen,
Der Gott, sich unsichtbar im Schöpfungsraume.
Ehrfurcht regt nun die leis bewegten Schwingen,
Geheftet stumm an seines Mantels Saume;
Die Kunst verzagt, in Menschenharmonie
Hervor zu stammeln ewger Schönheit Fülle;
Und fromm versinkt der Geist in heilge Stille.

18.

In Steppen, die zum fernen Horizonte,
Gleich leichtbewegten Meeres Schimmerwogen,
Verfolgt der wüsteneiumstarrte Blick,
Auf Höhn, wo Leben nie gedeihen konnte,
Wo nur der Riesenvogel, fortgezogen
Von kühner Lust, den düstern Fittig sonnte,
Schaut öd' herab der ehrne Himmelsbogen,
Und Menschen ziehen scheu den Schritt zurück.
Selbst die, die Felsenbilder hoch verkünden,
Die Völker sah die graue Zeit entschwinden.

19.

Was soll des Weibes Sohn, wo irre Heerden
Verscheuchter Rinder durstentbrannt verschmachten,
In Stachelhülle suchet Kühlungstrank
Das Maulthier mit unsäglichen Beschwerden,
Und wo, wann kaum in frischem Grün sie lachten,
Zum trägen Meer die fetten Fluren werden?
In Wäldern was, die Beil und Axt verachten,
Die, dicht verschränkt, nie Menschenfuſs durchdrang,
Die, undurchschaubar selbst des Wallers Blicken,
In rankende Lianen ihn verstricken?

20.

Hier stets befeindend und befeindet wieder,
Entbrennet freier Kampf den Thiergeschlechten
In fürchterlichem, nie versöhntem Krieg.
Vom Baum stürzt hier der rasche Tiger nieder;
Hier ihre giftgen Knoten Schlangen flechten;
Das Krokodill zückt hier die starren Glieder;
Und die, die nimmer mit dem Stärkren rechten,
Die Beute stets sind leicht errungnem Sieg,
Der buntgefleckte Hirsch, das scheue Füllen,
Müssen die Gier der Ungeheuer stillen.

21.

Selbst der, den sonst nur hoch vom Himmel lenket
Aus düstrer, flammenschwangrer Wolken Hülle
Der hohen Götter zornentbrannte Hand,
Hat hier in See und Flufs sich auch gesenket.
Verderben schiefst in grauser Todesstille
Der Schlangenfisch, mit Strahleskraft getränket,
Und sieh! es schnaubt das Rofs, und mit Gebrülle
Entflieht der Stier; doch grüfst nicht mehr das Land;
Er sinkt des Wütrichs unsichtbarem Streiche,
Der einsam herrscht im öden Wasserreiche.

22.

Da bricht nicht muthvoll, mit Herakles Keule
Bewehrt, der Sterbliche sich kühne Wege,
In frohem Kampf von der Gefahr umspielt;
Erschrocken flieht er zu der Berge Steile,
Und in des Dickichts schützende Gehege.
Wo Tiger stürzen mit des Blitzes Eile,
Wo von dem Boden, winterstarr und träge,
Sich giftgeschwollne Scheitel hebt, da fühlt
Der Mensch des Armes Sehnen sich entstraffen,
Und schaut nach Rettung, nicht nach Wehr und Waffen.

23.

Tückisch tritt List nun an des Muthes Stelle,
Der frei erglüht in edler Schlachten Hitze,
Im Kampfe mit dem eigenen Geschlecht.
Von giftgem Pfeil gerinnt des Blutes Welle,
Und starrt bis zu des Lebens tiefstem Sitze;
Ja dafs er Tod verborgener entquelle,
Tünchet mit Gift des eignen Fingers Spitze
Der Wild' in scheinbar wehrlosem Gefecht;
Der Qualen eingedenk, indem er streitet,
Die ihm des Siegers Barbarei bereitet.

24.

Denn wie der Wüste Thier, schlägt er die wilden
Heifshungren Zähn' in des Gefangnen Glieder,
Schickt ihn auf wild umtanzter Marterflur
Mit tausend Foltern zu des Tods Gefilden.
Umsonst sinkt sanfte Bitte vor ihm nieder;
Er ist ihr taub; die seine Füfse bilden,
Verwischt mit scheuer Hand der Schwächre wieder,
Der sein Gebiet betrat, des Sandes Spur;
Das Daseyn, das er elend durch mufs stehlen,
Möcht' er dem Blick, dem Ohr, der Luft verhehlen.

25.

Du nur, die freundlich du den Menschen bindest
Am gottgeschützten Heerd durch sanfte Sitte,
Der blondgelockten Ceres milde Kunst!
Ab an der Horen goldner Spindel windest
Sein Leben in des Jahres Wandelschritte,
Und den du selbst im eignen Schoofse findest,
Den Segen, heifs, mit demuthsvoller Bitte,
Erflehest von der hohen Götter Gunst;
Nur du lehrst muthvoll gegen Unbill kämpfen,
Und nach dem Sieg den Zorn des Busens dämpfen.

26.

Hoch heftet an der ewgen Sterne Kreise
Der Pflüger bang der Furcht, der Hofnung Blicke
Durch's lange Jahr für seiner Saat Gedeihn;
Und wie sie wanken nie im sichren Gleise,
Wie fort aeonenlang die Zeit auch rücke,
Und doch, nach weichgeschaffner Menschen Weise,
Dafs sich der Erde Sohn daran erquicke,
Ihm Licht und Wärme unverweigert leihn;
Träufelt in seine Brust von ihrem Bilde
Des Rechtes Strenge und der Liebe Milde.

27.

Aus beiden keimt, der hohen Himmelssphären
Erhabnes Kind, der Freiheit süſse Blume,
Und wächst zu starkem, allgewaltgem Baum,
Deſs Zweige Schatten froh dem Volk gewähren,
Von dem gehegt, sich Glück vermählt mit Ruhme.
Nichts Höheres kann irdscher Boden nähren,
Und alles ruht in diesem Heiligthume,
Was Edles birgt der weiten Schöpfung Raum.
Des Menschen Gröſse liegt nur im Gemüthe,
Und Freiheit ist der Seelenhoheit Blüthe.

28.

Den Küsten, die, ob ihnen günstge Sterne,
Ob zürnende, Europa's Völker nahten?
In Zweifel wiegen oft des Spähers Sinn,
Lag lange dieser Gaben Segen ferne.
Nie bettete Demeters goldnen Saaten
Der Pflug vormals die Furche hier; daſs lerne
Des Baumes Frucht der Mensch, der Jagd entrathen,
Schickt fremdes Land das Korn des Samens hin;
Ein Mönch baut spät zuerst aus dunkler Zelle
Ein Rharisch Feld um seines Klosters Schwelle.

29.

So viel in jenen unermeſslich weiten
Einöden sah der Mensch auch Thiergeschlechte,
Wohlthätige, und die Verderben drohn, —
Fehlten, die ihn am herrlichsten begleiten.
Der Ackerstier, den nimmer Arbeit schwächte,
Gab hier dem Stachel nie die mächtgen Seiten;
Und nimmer prangt in schimmerndem Gefechte,
Von Reisigen umschaart, des Landes Sohn,
Auf schnellen Rosses Rücken stolz enttragen,
Oder herab von erzumglänztem Wagen.

30.

Zwar blühte Kunst auch dort, empor noch steigen,
Besucht nur noch von heilgen Wallers Schritte,
Die Trümmer hingestürzter Königspracht.
Doch unter schmählich Joch den Hals zu beugen,
Zwang ein erniedrigt Volk Despotensitte,
Und wo von weiter Herrschaft nicht mehr zeugen
Der Vorzeit Spuren, da in Waldes Mitte
Schweiften, zu fristen Leben nur bedacht,
Vertilget oft von wildem Wechselmorden,
Zahllos getheilter Völkerschaaren Horden.

31.

Du noch, als du erklommst das Felsgehänge,
Wo Orinocos Fluten stürzend tosen,
Geliebter, schautest eines Volkes Gruft.
Versammelt ruht in finstrer Klippen Enge,
In jammervoll gemischten Trauerloosen,
Der Ahnherrn hier und später Enkel Menge.
Nicht ewig kann des Lichtes Strahl umkosen
Des Menschen Brust; doch soll in öder Kluft
Auch Lieb' und Hafs, Weisheit und kindlich Lallen
Und Thatkraft eines ganzen Stamms verhallen?

32.

An ehernen Gesetzen führt gekettet
Der irdischen Geschlechter Wandelreihen
Das Schicksal unerbittlich seinen Pfad;
Zufrieden, wenn das hohe Ziel es rettet,
Bleibt kalt es, ob sie leiden, ob sich freuen?
Auch uns hat es auf Rosen nicht gebettet;
Doch aus des Busens Tiefe strömt Gedeihn
Der festen Duldung und entschlofsner That.
Nicht S c h m e r z ist Unglück; Glück nicht immer F r e u d e;
Wer sein Geschick erfüllt, dem l ä c h l e n beide.

33.

Tief beben durch den Busen Wehmuthsschauer,
Wenn, wie die Well' die Welle überstürzet,
Der Wüste Völker namlos untergehn;
Der Wildnifs abgetrotzten Lebens Dauer
Aufreibend, Feindesmacht grausam verkürzet,
Und armes, in Gefahr und Mühe sauer
Durchdrungnes Daseyn karge Freude würzet;
Des Jammers Thränen fliefsen ungesehn,
Und Stöhnen, das nur Wüst' und Wald durchdringet,
In Wüst' und Wald auch, ungehört verklinget.

34.

Spriefsen, wie Blumen nur, der Völker Schaaren,
Kein Vorrecht auf des ernsten Schicksals Wage,
Als dafs ihr Lenz in längern Monden blüht,
Geniefsend? fraget niemand, wo sie waren?
Wann hin sie sinken am Vertilgungstage?
Und ihr, die ihr seit Tausenden von Jahren,
Wo längst verhallt der Vorzeit dunkle Sage,
Des grofsen Welttheils Wüstenein durchzieht,
Wird euer Daseyn unfruchtbar verschwinden?
Kein schaffend Volk sich eurem Schoofs entwinden?

35.

Wild auch durchstreiften einst Dodonas Fluren
Pelasger, bis aus ihren Wanderzügen
Hellas das Haupt erhob und Roheit sank.
Germanien deckten rauher Wildheit Spuren,
Wüst sahe Romuls stolzer Sohn es liegen;
Und jetzo, gleich verschwistersten Naturen,
Kämpfen im Wechselchor Hellas zu siegen
Und wir. Rollt prachtvoller der Schwester Klang,
Schöpfen wir tiefer des Gedankens Quelle,
Umrauscht uns mächtger des Gefühles Welle.

36.

Ankämpfend gegen Meeresflut erklingen,
Und gegen Sturmesheulen, mufs die Stimme,
Eh' rein und zart entströmt der Sprache Laut;
Die Brust mit wilder Liebe, kochend, ringen,
Entbrennen wütend in Barbarengrimme.
Nie sonst gelingts, dafs spät auf kühnen Schwingen
Des Geistes hohen Flug das Wort erklimme.
Joniens Himmeln Licht und Form entthaut;
Der Nord mit seines Nebels Florgestalten,
Verschliefst den Blick, öfnet des Busens Falten.

37.

Allein was jener Welt Gefild' enthüllen,
Suchst du vergebens in Herakles Säulen,
Wo beide Pole froh, nach langem Brand,
Des Wellenbades süfse Sehnsucht stillen,
Mit Schwestergleichheit sich die Horen theilen,
Der Gürtel wälzt sich sonst, wo Meere quillen,
Und wo der Wüste Thiere dürstend heulen;
Ihr nur umschlingt er lebensschwangres Land,
Und Hitz' und Nässe nun so üppig gähren,
Als wollte Schöpfung Schöpfung neu gebähren.

38.

Und so wie rein' und reinre Luft umgiefset
Der Berge höher stets gethürmte Spitze,
Bis wo kein Grün die stumme Klipp' umlaubt,
So riesenförmig in die Höh' da schiefset
Der Berge Inselstirn zum Menschensitze,
Dafs alle Sonnen dort er froh geniefset,
Und Kühlung haucht in glühnder Tropenhitze,
Aus Schwindelhöh auf Teneriffas Haupt
Herniederschaut, und über sich mit Beben
Sieht aufwärts eisumstarrte Gipfel streben.

39.

Hier nun entfalten ihrer Blüthen Prangen
Mit Farbenschmelz, den sie dem Aether rauben,
Zahllose Pflanzen nie umwölktem Tag.
Mit reinem Gold getränkt die Purpurwangen
Schwellen der Palmen sonnenreife Trauben,
Die von dem Staub zum Himmel kühn verlangen,
Indeſs zum Wald sich Farrenkräuter lauben
Unter der Fächerschirme Säulendach.
Der Knabe hüllt in kindischem Gemüthe
Scherzend das Haupt in Eines Baumes Blüthe.

40.

Einförmig deckt nicht meilenlange Strecken
Ein Pflanzenstamm; in eiferndem Gemische
Sprieſst buhlend um den Preis, ihr bunter Kranz.
Den Morgen froh der Sänger Heere wecken,
Die schön und reich durchschwärmen die Gebüsche,
Und auf des Krokodilles Schuppendecken
Prangt oft des Phoenicopters Farbenfrische.
Die Felswand selbst entsendet Goldesglanz.
Wie die Natur hier schwelgt in Farb' und Massen,
Ringt Kunst umsonst in leichte Form zu fassen.

41.

O! warum muſstet ihr, die mit den Kränzen
Ihr jeder Kunst die frohe Stirn umschlanget,
Nicht dieser Zonen Schöne werdend schaun?
Stehn hier des Erdendaseyns ewge Gränzen?
Kann, wo Natur in vollem Reichthum pranget,
Nicht auch des Menschen Geist allleuchtend glänzen?
Muſste, daſs ihr den sichren Sieg erranget,
Sie nackter euren Händen sich vertraun?
Darf nie in volle Glut der Pinsel tauchen?
Muſs erst ihr lebenfrischer Duft verrauchen?

42.

Viel hält der Schicksalsloos' in ihren Banden
Die Zeit; thöricht, wer, dafs am gleichen Faden,
Wie jetzt, sie ewig ab sich spinnen, wähnt.
Auch Hellas Gröfs' ist aus dem Nichts erstanden,
Und kühner schritten Andr' auf schönern Pfaden
Einher vielleicht, die früh in Nacht verschwanden.
Frei will der Strahl des Geistes sich entladen,
Und nie räthst du, wohin er zücket. Gähnt
Auch, im zerrifsnen Lauf der Zeiten, Lücke,
Wölbt alles sich im ewigen Geschicke.

43.

Was ringsumher des Weltalls Gränz' umschliefset,
Ist nichts, als Ein unendlicher Gedanke,
Der hehr ein sinnentzückend Kleid sich webt,
Auf welchem Felsen starrn, die Pflanze spriefset,
Und Leben weht bis zu der Schöpfung Schranke.
Wo ihm verwandter Geist nur naht, da schiefset
In Eins ihr Strahl, dafs Kraft die Kraft umranke.
Drum bleibt unausgesprochen nichts, was lebt.
Was Vorzeit nicht vermocht in Wort zu hüllen,
Wird das erstaunte Ohr der Nachwelt füllen.

44.

Auch dir wächst einst ein Volk aus eignem Schoofse,
America, das neuer Welt Gestalten
Zu neuer Form der Kunst und Weisheit prägt;
Wo rein sich kann die unermefslich grofse
Natur, die üppig dich umprangt, entfalten,
Und wo, die jetzt, als abgerissne, blofse
Laute des Menschendaseyns dürftig schallten,
Der Geist zum Gipfel edler Sprachen trägt;
Wann du in eigner Kraft und Herrschaft thronest,
Nicht mehr dem Fremdling dienst, nur mild ihn schonest.

45.

Wenn nicht die Flur, die sein Geschlecht getragen,
Den Menschen säugt an ihren Mutterbrüsten,
Nicht wiegt in ihrer Hügel Blumenbucht,
Wenn nicht des Zephyrs Wellen ihn umschlagen,
Die kühlend seiner Väter Stirne küſsten,
Nicht ihrer Weisheit Kraft, ihr kindisch Zagen
Lebt in den Lauten, die ihn werdend grüſsten,
Gedeiht er nicht; irrt, wie auf banger Flucht.
Der Arme hat nur Kraft, sich selbst zu gnügen,
Sich stärker an der Liebe Brust zu schmiegen.

46.

Wie Bäche eines Stromes stolzer Wellen,
Den bargen lang des Berges dunkle Klüfte,
Eh' er durchbrach das dichte Felsgestein;
So müssen eigne, nie geschaute Quellen
Mit Erdenkraft und Glut der Himmelslüfte
Den Busen eines mächtgen Volkes schwellen,
Weit über Land und Meer, das es durchschiffte,
Des Geistes reifen Samen auszustreun.
Die alte Welt trug oft auf goldnen Schwingen
Der Sieg; die neue muſs ihn jetzt erringen.

47.

Du, theurer Alexander, sahest beide,
Und wobst, aus dem, was geistvoll du erspähet,
Ein reiches, Weltenall umschlingend Band.
Dichtung strahlt, sagt man, schön im Feierkleide;
Nur meidet sie, wenn Wahrheit ihr erflehet.
Doch wo sich wölbt der Schöpfung Urgebäude,
Führt dorthin Weg, als da, wo Dichtung wehet?
Drum flohest du sie nicht, und nicht entschwand
Die ernstre Schwester dir. Sie rein zu sehen,
Zwangst Dichtung selbst du, ihren Pfad zu gehen.

48.

Lebendig treten nun vor unsre Augen
Die Wunder jener überschwenglich reichen,
Würdig zuerst von dir durchforschten Welt;
Und was zu schauen nicht die Sinne taugen,
— Wie nur die Kräfte der Natur sich gleichen,
Wie, um der Gottheit Odem einzusaugen,
Sie froh hier streben, dort bescheiden weichen,
Wie seine Flut das Meer, oft wechselnd, schwellt,
Wie sich der Erde Felsenpfeiler fügen —
Hast Du entworfen kühn in großen Zügen.

49.

Und nicht den Menschen hat dein Bild vergessen,
Der in des Elementenstreites Mitte
Sich, oft erbebend, schwache Wohnung baut,
Und dennoch Herrschaft übet, stolzvermessen.
Gefolgt bist du dem Wilden in die Hütte,
Hast gern von seines Baumes Frucht gegessen,
Dich gern gefüget seiner Einfalt Sitte,
Und nicht verschmähet seiner Sprache Laut,
Wohl kundig, daſs auch sie den Stempel träget,
Dem Gottheit hat ihr Siegel aufgepräget.

50.

Glücklich bist du gekehrt zur Heimathserde,
Vom fernen Land und Orinocos Wogen.
O! wenn — die Liebe spricht es zitternd aus —
Dich andren Welttheils Küste reizt, so werde
Dir gleiche Huld gewährt, und gleich gewogen
Führe das Schicksal dich zum Vaterheerde,
Die Stirn von neu errungnem Kranz umzogen.
Mir gnügt, im Kreis der Lieb', im stillen Haus,
Daſs mir den Sohn zum Ruhm dein Name wecke,
Mich einst Ein Grab mit seinen Brüdern decke!

51.

Geh' jetzt, o! Lied, dem Theuren anzusagen,
Daſs von Albano's Hügeln
Schüchtern zu ihm sich diese Töne wagen.
Empor ihn werden feiernd Andr' einst tragen
Auf höhrer Dichtung Flügeln!

In der Sierra Morena.

Im Anfang Januars, 1800.

Gedichtet auf einer Reise, welche der Verfasser mit seiner Frau und seinen Kindern durch die ganze Spanische Halbinsel machte.

Als dich die Mutter im Schoofs, die Sorgsame, sorgsam noch hegte
 Lächelte mild ihr des Tags stralenumleuchtet Gestirn.
Denn durch Iberiens Gefild' an den Ufern des flutenden Meeres,
 Ferne vom heimischen Land, trug dich ihr wallender Fufs.
Bätica sah sie und Gades, Italica's klagende Trümmer,
 Und dich, öd' und verwaist, zweimal zerstörtes Sagunt.
Unter der Mirthe Dach, umblüht vom Duft der Orange,
 Blickte dir werdenden dort freundlich und sanft die Natur.
Nie mit frostigem Hauch berührte das Wehen des Nordes
 Da den schwellenden Schoofs, der dich verborgenen trug.
Nur der Odem des Wests, des blüthenumschaukelten Gottes,
 Kühlte das wallende Blut, das du begieriger trankst.
Mög' im Leben auch so dir schonend erscheinen das Schicksal,
 Möge der Schwestern Chor freundlich den Faden dir drehn,
Bis du in schirmendem Schutz, gewärmt an dem Strale der Sonne,
 Reifest entgegen dem Mann, Tugend und Kräfte gestärkt!
Denn nicht in üppiger Trägheit nur hinzuschwelgen das Leben,
 Sonder Frommen und Ruhm, rief das Geschick dich ans Licht;
Darum nur hegt umzäumend der Pflanzer den Spröfsling der Eiche,
 Dafs in dem Walde sie einst minder sich beuge dem Sturm,

Und voll freudigen Muts, von des Süds verzärtelnder Sonne
Kehret zum heimischen Nord wieder der wandernde Mann.
Schwer, o Kind, ist die Zeit und mühvoll, wo du den Tag siehst,
Arbeit heischend und Muth in dem ermüdenden Kampf.
Niemals foderte mehr der Genius, strenger es niemals,
Welcher, sinnenden Geists, lenket der Menschen Geschick;
Und auf die Stimme des Gotts, des ernstgebietenden Richters,
Merke mit achtsamem Sinn, wo in der Brust sie dir tönt!
Denn nicht in luftigen Wolken, noch hoch in der Wüste des Aethers
Thront er, ihn zeuget des Manns tiefer Gedanke sich selbst.
Los von der Hand der Natur und der still beschränkenden Sitte,
Die ihn in kreisendem Lauf sorgsam und sicher geführt,
Rifs sich, im Ungestüm der plötzlich erwachenden Kräfte,
Ungeduldig der Mensch, zeichnend sich selber den Pfad;
Und nun gilts in der Nacht des tiefaufwogenden Meeres
Vom umnebelten Pol kühn zu entreifsen den Stern,
Welcher den schweifenden Nachen, nicht mehr am nahen Gestade,
Sicher und unversehrt führ' in den Hafen hinein.
Glücklich noch, müfste nicht stets zum Streite gerüstet die Rechte
Kämpfen mit tückischem Wahn, welcher die Wahrheit verschmäht;
Oder stählte der Vorzeit Muth und rüstige Stärke
Noch den Männern den Arm, noch in dem Busen das Herz.
Aber es sinket den Feigen die Kraft beim halben Beginnen;
Muthlos geben sie auf, was sie mit Blut sich erkauft;
Und nach Ruhe sich sehnend, vergessen sie thörichten Sinnes,
Dafs nur des Tapfern Muth bricht das erzürnte Geschick.
So auch haben sie dir die göttliche Freiheit entweihet,
Pflanzend mit Unbedacht, wo sie der Boden nicht trug;
Nicht so verschwendet die Frucht, die goldne, die Tochter des Himmels,
Nur ein starkes Geschlecht pflückt sie mit würdiger Hand.
Wenig noch ists, des Wahns weitwuchernde Wurzel vertilgen,
Findst du die Wahrheit nicht auf, wo sie das Dunkel verbirgt,
Tief in den fruchtbaren Schoofs des wirkenden Busens sie senkend,
Dafs sie lebendig aus dir spreche in Wort und in That.

Dahin, o Kind, wenn einst, in der rollenden Jahre Begleitung,
Dich das Alter gereift, wende den strebenden Sinn.
Viel der Gestalten entrollt der Welten unendlicher Gürtel,
Wie er, sonnendurchwirkt, hin durch die Sphären sich schlingt;
Staunend irret der Blick, und wähnt zu vergehen in Sehnsucht,
In dies flammende Meer stralender Schönheit getaucht;
Staunend irret der Geist, zu ergründen dies zahllose Wirken
Ewig von Kraft zu Kraft, zeugend und wiedererzeugt;
Und es verzweifelt der Mensch, in diesem chaotischen Fluten
Je, durch der Wogen Gewühl, sicher zu gründen den Fuſs.
Willst du ihn finden den Punkt, auf den du mit Sicherheit tretend,
Leicht dich, wohin du nur willst, rechtshin und linkshin bewegst,
Wo dein forschender Geist stets schweifend weiter und weiter,
Endlich die Räume sie all', all die unendlichen miſst,
Wo du dich selbst umschafst nach des All's unendlichem Urbild,
Rings versammelnd in dir, was zu erfassen du magst; —
Sieh! er ruhet in dir! In dich versenke die Kräfte,
Welche, göttlich und frei, reichlich dein Busen bewahrt!
Siehst du die rollenden Welten dort oben im luftigen Aether?
Sicher durch eignes Gewicht hält sich der schwebende Ball;
Niemals schmettern sie wild mit grausem Gekrach an einander,
Stets harmonischen Flugs schwingt sich die goldene Bahn.
So auch du! in der gleich gemessenen Kräfte Bewegung
Folge muthig dem Weg, den sie sich selber erspähn.
Nie gedeiht, was nicht frei aus eignem Busen hervorsprieſst,
Nicht der verlangende Sinn reines Gefühls sich erwählt.
Aber, welche der Bahnen, der weitgestreckten, betretend,
Du den bedeutenden Weg jetzt durch das Leben beginnst;
Ob du mit forschendem Blick der Kräfte lebendiges Wirken,
Ob, was in ewigem Tod starret, du emsig erspähst;
Ob in des Aethers Raum dein Geist sich dichtend emporschwingt,
Hoher Begeisterung voll, bildend in Farben und Wort;
Ob in der Tiefe der Nacht des einsamempfundenen Urseyns
Dir aus dem Dunkel hervor sprühet der Funke des Lichts,
Oder ob leicht'ren Beginnens, umkost von Weib und von Kindern,
Du aus der Fülle des Glücks wieder mit Segen belohnst;

Immer mit allen Vermögen umschling des Geists und des Herzens,
Was in unendlichen All mächtig die Kräfte dir regt,
Dafs, in der einsamen Brust befruchtet von zeugender Fülle,
Stets die empfundne Natur neu sich gestalte in dir.
Was nicht stammet von ihr, in festem Boden gewurzelt,
Schwindet, ein Schattengebild, das in die Luft sich verliert;
Und wo neue Gestalt nicht, uud höheres Leben der Geist giebt,
Fehlt der beseelende Hauch, fehlet der leichtere Flug.
So nun schreite, mein Kind, mit fröhlichem Muth in das Leben,
Stark zu jeglicher That, offen für jeden Genufs.
Suche nicht ängstlich die Bahn, sie hiehin zu lenken und dorthin;
Lieblicher krümmt sich des Bachs wellengeschlängelter Pfad.
Aber mit spähendem Fleifs benutze, was günstig das Schicksal,
Was der Zufall dir reicht, keine der Blüthen verschmäh'!
Denn wer die meisten Gestalten der vielfach umwohneten Erde,
Die er vergleichend ersah, trägt im bewegenden Sinn,
Wem sie die glühende Brust mit der fruchtbarsten Fülle durchwirken,
Der hat des Lebens Quell tiefer und voller geschöpft.
Und dir gab das Geschick, die Höhen und Tiefen der Menschheit
Eigner und besser zu schaun, höher und reicher die Kraft.
Denn die Sprache Teutonien's ists, die, geschmeidiger Bildung,
Einst dir des ahndenden Geist's Erstlingsgedanken erschliefst;
Sie, die von eigenem Stamm entsprossen, und kräftig, und edel,
Näher des Griechen Flug rauschende Fittige schwingt.
Wenig wird noch erkannt das Volk, das still und bescheiden
Aber tieferen Ernsts kühnere Bahnen sich bricht;
Doch sie kommt die vergeltende Zeit, schon winkt sie nicht fern mehr,
Wo es dem Folgegeschlecht zeichnet den leuchtenden Pfad.
Nicht mit Waffen wird es, nicht kämpfen in blutigen Kriegen,
Sichrer herrschet durchs Wort, edler sein schaffender Geist.
Wie in den Tagen des Herbsts die Sonne, von Nebel umschleiert,
Durch den verhüllenden Flor einzelne Stralen erst schiefst;
Aber kräftiger bald zertheilt sie die fliehenden Wolken,
Und auf die freudige Flur giefst sie das flammende Licht.

Das nur können die Eltern, nur das allein dir gewähren,
Dafs sie mit deutschem Sinn sorgsam dich nähren und früh;
Was sie besafsen der Kraft, und was sie sich mühsam erstrebten,
Haben sie innig und treu, dir in die Seele gehaucht;
Geh nun selbst es vollendend, und zeige dem kommenden Enkel,
Dafs dich zum Weichling nicht zeugt ein entartet Geschlecht.
Aber sind sie dir einst von der liebenden Seite gewichen,
Klage, Lieber, dann nicht, weine nicht Thränen des Wehs.
Siehe! sie welken ja alle, die sprossenden Kinder der Erde,
Und ein neues Geschlecht trägt der verdrängende Raum.
Aber gedenke des Vaters, gedenke der liebenden Mutter,
Blumen streue dem Grab, segnend die bergende Gruft.

Sonette.

1.

Wie Stimme aus dem Grabe wird erschallen
Bald diese leicht geschlungne Liederkette
In Tages-Eil geborener Sonette
Verborgen den vor mir Entschlaf'nen allen.

Vielleicht geschieht's, dafs freundliches Gefallen
Vom Untergange kleine Anzahl rette,
Sonst in des Zeitenstromes breitem Bette,
Ist ihr natürlich Loos, schnell zu verhallen.

Sie schwebeten mir vor als leichte Bilder,
Und machten mir des Lebens Sorge milder,
Und mischten Ernst in seine nicht'ge Leere.

Wenn ich in Kurzem bin vorausgegangen,
Ich denen, die nach meinem Laut verlangen,
Dann in des Liedes Klange wiederkehre.

2.

Frühlingswiederkehr.

Wenn sich im Lenz der Bäume Knospen dehnen,
Und Blätter zu entfalten sich bereiten,
Ergreift die Brust ein süſshinschmelzend Sehnen,
Und inn'rer Drang und äuſs're Enge streiten.

Doch — kann das dumpfe, ahndungsvolle Wähnen
Zu lichter Klarheit sich hervorarbeiten —
Ist's, wie wann Zug von weiſsbeschwingten Schwänen
Man siehet breiten Strom hinuntergleiten.

Denn aus des tiefsten Busens glüh'ndemSchwellen,
Wie aus des Himmels reinen Silberquellen,
Dann die Gefühle ew'ger Liebe flieſsen,

Und wenn auch Schnee sich um die Schläfe leget,
Dieselbe Sehnsucht doch geheim sich reget
Mit jedem Jahr, wie neu die Blumen sprieſsen.

3.

Spes. I.

Du scheinst oft, Hoffnung, in der Luft zu schweben,
Weil dunkel bleibt die Säule, die dich träget;
So auch im Geist Gedanken sich erheben,
Wo man nicht weiſs, was sie emporbeweget.

Doch wie du darfst vor keinem Sturm erbeben,
Weil fester Grund ist sorgsam Dir geleget,
So sichert auch des Genius kühnes Streben
Grund, den in sich die Nacht des Busens heget.

Denn unten wogt es schwellend tief im Grunde,
Mit der Natur in engvereintem Bunde,
Allein dem Menschen lang oft unverstanden,

Bis, sich befreiend von des Dunkels Banden,
Ein leuchtender Gedanke aufwärts schieſset,
Und wie ein Erdenblitz, den Himmel grüſset.

4.

Spes. II.

Ich lieb euch, meiner Wohnung stille Mauern,
Und habe euch mit Liebe aufgebauet;
Wenn man des Wohners Sinn im Hause schauet,
Wird lang nach mir in euch noch meiner dauern.

Vor Augen seh' ich hier Hermias lauern,
Ob Schlaf der Jo - Wächter schon umgrauet
Den Gallier, der sein Weib, von Blut umthauet,
Hinsinkend sterben sieht mit Wehmuthsschauern;

Vor allen Dich aus der Olympier Kreise,
Dich, süfse Hoffnung, die, nach Genius Weise,
Den Balsam mildernd giefsest in die Wunden,

Und lehrst die Brust in stillen Ernstes Stunden,
Dafs von der Sehnsucht Schmerz der Tag befreiet,
Der Menschen Dasein endet und erneuet.

5.

Ein Geheimnifs.

Der Menschen Kunde täglich sich vermehret,
Die Sterne mifst, und Erd' und Meer durchspähet,
Doch um was sich die innre Weisheit drehet,
Liegt heute, wie die Vorzeit es gelehret.

Wie tief der Mensch auch forscht, in sich gekehret,
Ein still Geheimnifs durch die Schöpfung gehet,
Und unsichtbar der Hauch der Wahrheit wehet,
Und dunkles Ahnden kaum dem Geist gewähret.

Doch an zwei Punkten alle Lösung hänget:
Was das ist, das die Seele hier umkleidet,
In Staub sich löst, in Stein zusammendränget?

Und was ein Wesen von dem andren scheidet,
Da, die der Liebe süfse Band' umwinden,
Doch Eins in zweien ewig nur empfinden.

6.

Hülfe von oben.

Wenn Blick der Gottheit mild den Menschen grüſset,
Sie in die Brust ihm sicheres Vertrauen,
Auf das er kann bei schwerem Werke bauen,
Wie Tropfen heiterer Begeistrung, gieſset;

Wenn dieser Sonnenblick nicht freundlich schieſset
In kalten Erdenlebens dämmernd Grauen,
Kann Glanz nicht die Gedanken frisch umthauen,
Und nüchtern hin ihr träges Strömen flieſset.

Doch diese Gabe reiner Göttermilde
Herab kein Flehen und kein Sehnen bringet,
Wenn nicht der Geist sich ihr entgegen schwinget.

So, wandernd durch die dunklen Erdgefilde,
Bedarf der Mensch des Muths schon, der ihm fehlet,
Eh' seine Kräfte Hauch der Gottheit stählet.

7.

Die letzte Hütte.

Erwünscht erscheinet mir am Grabesrande,
Wer magisch kommet her vom Schattenlande;
Er nimmt hinweg mich aus der Menschen Mitte,
Und leitet meine ungewissen Schritte.

Ich wage gern die Fahrt zum andern Strande,
Wo aufgelöst sind alle Lebensbande;
Mich willig füg' ich jeder Menschensitte,
Und menschlich ist das Grab, so wie die Hütte.

Denn Hütt' und Grab bezeichnen wohl das Leben;
Sie sind dem Menschen Wohnung hier und drüben.
Doch aus der Hütte wird er oft getrieben

Durch äufsre Macht und innres heifses Streben;
Wenn aber traulich ihn das Grab umfänget,
Der dunkle Schoofs nicht wieder ihn verdränget.

8.

Jenseits. I.

Kann jemahls sich von dem Gefährten trennen
Die Seele, und getrennt für sich bestehen,
Die, nur belebt von seines Odems Wehen,
Ist seiner Fibern Götterklang zu nennen?

Hier scheitert unser lichtvolles Erkennen,
Den Glauben hemmet, was wir deutlich sehen,
Und wenn wir hoffend durch das Leben gehen,
Lockt uns des Busens heifses Sehnsuchtbrennen.

Die ahndende Gewalt, die in uns lebet,
Mit Wahrheitskraft empor zum Aether strebet,
Und reifst uns fort, ihr sicher zu vertrauen;

Die Liebe kann, verheifsend, nimmer trügen,
Ihr stilles Neigen mufs den Stoff besiegen,
Wir müssen wieder, was wir selbst sind, schauen.

9.

Jenseits. II.

Das Dasein kann an neues Sein sich binden,
Wie Bach zum Strom und Strom zum Meere schwillet;
Doch wird das tiefe Sehnen nur gestillet,
Wenn man kann wieder das Gewohnte finden.

Des Wesens Würd' und Anmuth sich verkünden
In der Gestaltung, die sie hold umhüllet,
Und wo im Busen heiſse Liebe quillet,
Kann nur der gleiche Funke sie entzünden.

Wenn aus den schön gezognen, milden Schranken,
Die es umschreiben, muſs ein Wesen schwanken,
Und sich in allgemeinerem verlieren,

Kann nicht sein stilles Sein die Brust mehr rühren;
Es fehlt der Hauch, deſs innres, heilges Wehen
Macht, daſs sich Seel' und Seele leis verstehen.

10.

Jenseits. III.

So wär' umsonst des Wiedersehns Verlangen?
Wie Harfenlispeln nach und nach verklinget,
Wie schwach und schwächer stets die Saite schwinget,
So wär' einst ohne Spur sie hingegangen?

Der Mensch auch weiſs nicht, wie er angefangen,
Kein Forschen über Lebens Gränze dringet.
Wohin es führt, was in das Dasein bringet?
Darauf nie Worte sichrer Kunde klangen.

Bewuſstsein kann zwei Leben nicht verketten,
Sagt man, das eine muſs in Nacht sich betten,
Nichts kann die Kluft der Welten überbrücken.

Doch kann auch Dasein Untergang nicht leiden,
Drum muſs es ewig sich in Wechsel kleiden,
Und ungewisser Hoffnung Blume pflücken.

11.

Rom. I.

Da, wo die ernste Pyramide winket,
Von stillen Fremdlingsgräbern rund umgeben,
Liegt auch entschlummert ein geliebtes Leben,
Wie junge Rose, kaum in Knospe, sinket.

Die ew'ge Stadt in Götterklarheit blinket,
Doch meiner Brust Verlangen sie umschweben
Nur, weil nach jener Stelle hin sie streben,
Die mir wie zweite Todten-Heimath dünket.

Auch ihrem Geiste würd' ich dort begegnen,
Wie ihre Blicke stumm die Theuren segnen,
Die lange sie mit Mutterschmerz beweinet,

Und nun holdselig froh mit sich vereinet.
Ablegen gern des Erdenlebens Bürde,
Geliebtem Staub mich mischend, da ich würde.

12.

R o m. II.

Durch Dich begeistert, hab' ich Dich besungen
Und glaubte nie mich mehr von Dir zu trennen;
Jetzt hör' ich fern nur Deinen Namen nennen,
Und jeder Rückkehr Hoffnung ist verklungen.

Von Deiner Göttergröſse still durchdrungen,
Fühl' ich zwar Sehnsucht mir im Busen brennen,
Doch in der Sehnsucht tiefestes Erkennen
Hat andre Sehnsucht hindernd sich verschlungen.

Wie könnt' ich von der theuren Stelle weichen,
Wo ich mir ew'ge Heimath süſs gegründet?
Wie täglich nicht die nie Vergessne grüſsen?

Nur hier kann meine Tage ich beschlieſsen,
Wie Epheu, es unlösbar mich umwindet,
Daſs dort ich sie nur kann von hier erreichen.

13.

Reines Glück.

Wie edles Gold, wenn es sich soll gestalten,
Beimischung braucht von niedrigeren Erzen,
So Beimischung von Erdenlust und Schmerzen
Die Bilder auch der Phantasie enthalten.

Wie klar und leichtbeschwingt sie sich entfalten,
Sie diese erdentstammten Flecke schwärzen,
Und irrdische Begier steigt auf im Herzen,
Wo nur Gebildung sollte geistig walten.

Wann lösen sich, befreiend, diese Bande,
Wann kann in lieblicher Gedankenfülle
Die Seele, wie im reinen Aether, schwimmen?

Ist es in jenem zugesagten Lande,
Wo man verheifst, dafs frei von Körperhülle
Allein der Menschheit Götterfunken glimmen?

14.

Bei Sternenschein.

In meines Lebens glückbekränzten Tagen,
Nach sonndurchglühter Stunden Sommerschwüle,
In thau-umquollner, nächtig heitrer Kühle,
Bei Sternenschein, wir oft im Fenster lagen.

Bald weckten, die ihr Licht uns fernher tragen,
Der Leu, die Jungfrau, unsrer Brust Gefühle,
Bald ruhten wir auf Vegas Saitenspiele,
Arkturus Glanz, des Nordens goldnem Wagen.

Die Treugesinnten um den Pol sich drehen,
Um niemals, uns verlassend, fern zu stehen.
So strahlen dort des Herzens Doppeltriebe,

Im ruh'gen Pol das stille Glück der Liebe,
Im Wandelstern die schweifenden Verlangen,
Die an des Wiedersehens Hoffnung hangen.

15.

Psyche und die Schöpfung.

Zum Meer des Missisippi Wasser flogen,
Als nie noch hatte Menschenwort geklungen,
Als die Natur von Dumpfheit lag bezwungen,
Und Ungebilde durch den Urwald zogen,

Die Gränzen waren noch nicht abgewogen,
Der grofse Streit war noch nicht ausgerungen,
Wie die Natur vom Geiste soll durchdrungen
Maafs setzen ihrem eigenmächtgen Wogen.

Erst mit des Menschen in der Welt Erscheinen
Die ewge Scheidewand sich sondernd setzte,
Wo vor der Elemente wildem Stürmen

Bewahret milder Gottheit huldreich Schirmen,
Wo Menschenohr an Menschenklang sich letzte,
Und starren Schmerz erweichte sanftes Weinen.

16.

Wahre Unterhaltung.

Die Alten pflegten weisen Grund zu legen
Zu tiefgeschöpfter Zeugung des Gedanken
Durch des Gesprächs Hin- und Herüberschwanken,
Durch gleicher Gründe zwiefaches Erwägen.

Kein Wunsch kann menschlicher die Brust bewegen,
Als, um zu weichen aus den eignen Schranken,
Um fremden Sinn sich seelenvoll zu ranken,
Sich zu begegnen auf zwei Geisteswegen.

Und wenn dann Liebe das Gespräch begeistert,
Hervor es springt, wie frei entsprossne Blüthe,
Aus sehnsuchtsvoll getheiletem Gemüthe,

Sich höchste Seligkeit der Brust bemeistert;
Dann frisch und klar, wie feuchte Morgensonne,
Geht auf der Wechselrede heitre Wonne.

17.

Sichre Fahrt.

An deiner Schöne weid' ich die Gedanken,
Da mir die Bilder, die aus lichter Ferne
Herleuchten, wie des Himmels nächtge Sterne,
Nie vor der Seele, nebeldämmernd, schwanken.

Empor die heiligsten Gefühle ranken
An ihnen, wie an festem Weltenkerne,
Und so mit jedem neuen Tag ich lerne,
Daſs Liebe Seligkeit giebt ohne Schranken.

Wenn, abgestoſsen auch vom Erdgestade,
Das Lebensschiff verfolgt unsichre Pfade,
Wo dunkles Ahnden nur die Richtung leitet,

Sie einzig nur auf die Geliebte schauend,
Und des Gefühles heilger Macht vertrauend,
Doch Steuer sich und Anker selbst bereitet.

18.

Allein.

Wenn zwei Geliebte mit einander weilen,
Sie Einsamkeit von andern Menschen trennet; —
Denn Einsamkeit man es in Wahrheit nennet,
Wenn Zwei in Ein Gefühl sich selig theilen, —

Sie jedem Schicksal stark entgegeneilen,
Begeistert durch die Glut, die liebend brennet,
Und alle Wunden, die das Leben kennet,
In dieser Abgeschiedenheit sie heilen.

Nicht zwei sie nennt, wenn Liebe je erwärmet,
Sie nur geschieden hier auf Erden scheinen,
Doch in dem tiefsten Wesen der Naturen

Sie unauflöslich Geist und Sinn vereinen,
Und alle Seligkeit der Liebe schwärmet
Still im Entdecken dieser Einheitsspuren.

19.

Egmont.

Der zu befrein sein Volk vom Joche strebte,
Egmont, wenn er für Klärchen liebend fühlte,
Und süfs-vertraut mit ihren Locken spielte,
Drum minder nicht dem ernsten Werke lebte.

Der Menschheit Höchstes ihm die Brust umschwebte,
Und, was mit todtem Handeln er erzielte,
Ihm nicht die tief lebend'ge Sehnsucht kühlte,
Wenn nicht ihm Liebeshauch entgegenbebte.

Freiheit und Liebe sind die schönen Klänge,
Die alles Edlen Inbegriff umschlingen,
Nichts Grofses ist, das ihnen nicht entspränge.

Sie hin nach Aufsen und nach Innen ragen,
Dafs, wenn der Wolken Dunkel wir durchdringen,
Wir Götterlicht uns sehn entgegentagen.

20.

Leontine.

Wie dunkle Myrte still bescheiden stehet,
Mit keiner bunten Farbenpracht sich schmücket,
Durch keiner Blüthe Wohlgeruch entzücket,
Man weiſs nicht wie, von Anmuth doch umwehet;

So Leontine durch das Leben gehet,
Und unverwandt nur auf den Einen blicket,
Den jeder Erdenmühe sie entrücket,
Und ihm den Himmel öffnet sternbesäet.

Als wäre sie in Nebelduft gehüllet,
Sie durch die Menschenmenge sich beweget;
Kein Wort aus ihren stillen Lippen quillet,

Das nicht sich an den Tiefverehrten wendet,
In dessen Lebenskreis sie eingeheget,
Treu jeden Tag beginnt, und jeden endet.

21.

Der innigste Wunsch.

Wenn sehnsuchtsvoll nach etwas wird gerungen,
Ists nicht Begierde bloſs, es zu empfangen,
Es ist ein grundursprüngliches Verlangen,
In das die ganze Seele ist verschlungen.

Von Sehnsucht ist der Busen tief durchdrungen,
Wenn süſsen Liebeglühens zartes Bangen
Erröthend färbt der Jungfrau holde Wangen,
Wenn ihr der Gegenliebe Wort geklungen.

Mit Sehnsucht wünscht man sich zum Schooſs der Erde,
Daſs Staub zu Staub und Geist zu Geiste werde,
Und Himmlisches von Irdischem sich trenne;

Allein am heftigsten die Sehnsucht glühet,
Daſs, was das Erdenlicht, als Schatten, fliehet,
In Himmelslicht sich liebend wieder kenne.

22.

Sisyphus.

Nicht Sisyphus im dunklen Reich der Schatten
Allein besteht den Kampf mit eitlem Mühen,
Auch hier, wo Finsterniſs und Licht sich gatten,
Gewälzte Steine tückisch oft entfliehen.

Der Starke scheuet nicht der Kraft Ermatten,
Nicht auf der Stirn des Arbeitsschweiſses Glühen.
Vollendet viel Herakles Arme hatten,
Und Lohn sah er den muth'gen Thaten blühen.

Doch Menschenthat verlanget Göttersegen,
Sonst kann auch leichten Stein sie nicht bewegen,
Und Dinge giebt es, die kein Gott gewähret.

Was kühn zusammen, grübelnd, wird gefüget,
Entblöſst von Wahrheit, bald zertrümmert lieget,
Und sich der Geist im eignen Thun verzehret.

23.

Eigene Befriedigung.

Des Lebens Wege zahllos sind verschieden,
Gesucht die einen, andere gemieden;
Allein zum gleichen Ziele alle bringen,
Im Erdenschoofse sich zusammenschlingen.

Wer sucht des Busens tief einsamen Frieden,
Die Seelenruh' von Jenseits schon hinnieden,
Wählt nicht sich Pfad, den vor ihm andre gingen,
Weifs nach dem Ziel auf kürzerem zu ringen.

Er feste Mauer, dreifach ehern, ziehet
Um das, was in der Brust ihm kocht und sprühet,
Und trennt vom Weg es, der nach Aufsen führet.

Dann nur, was aus sich selbst er schafft und bauet,
Geheim des Busens Tiefen anvertrauet,
Nichts sonst, Glück oder Unglück, ihn berühret.

24.

Innere Klarheit.

Oft wenn in trüben, dünsteschweren Tagen
Die Winde gellend durch den Luftraum pfeifen,
Und drohend Bäum' und Dächer wild ergreifen,
Sie fern hinweg die finstren Wolken jagen.

Die Sonne kehrt im goldnen Stralenwagen,
Der Blick kann frei im blauen Aether schweifen,
Den Saum des Thales Nebel kaum bestreifen,
Und klar des Schneegebirges Häupter ragen.

Den Busen auch durchwüten wilde Stürme,
Doch, nie den Geist vermögend zu erheitern,
Nur ihn mit wüster, öder Leere füllen.

Der Seele Sonnenschein entstralt dem Willen,
Nur ihm gelingt es, das Gemüth zu läutern,
Daſs gegen Leidenschaften Ruh' es schirme.

25.

Erdenfreuden.

Da wo des Berges Gipfel sich erhebt,
Sah Blumen ich in heiterm Glanze stehen.
Ich wagte nicht zu ihnen hinzugehen,
Mir war die Stirn von düstrem Graun umwebt.

In bittersüſser Sehnsucht Gluth erbebt
Die Seele mir, vor ihrer Düfte Wehen,
Und holder lächeln sie von goldnen Höhen
Dem Herzen zu, das sich in Schmerz begräbt.

Da stieg ein holdes Kind zu mir hernieder,
Ein süſses Lächeln schwebt um seinen Mund
Und macht mir leis' die ernste Warnung kund:

„Brich jene schnell — sie blühen so nicht wieder, —
Eh' sie des Todes kalter Hauch berührt,
Und sie auf ewig Deinem Aug' entführt."

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]

„[illegible]
[illegible]
Und [illegible]"

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Humboldt, Wilhelm <<von>>,

Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke

Bd.: 1

1841

Coburg, Landesbibliothek -- B III 11/8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916853-6